اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ

مترجم

مولانا صدرالدینؒ اصلاحی

نام کتاب: اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ
مصنف: حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ
مترجم: مولانا صدرالدینؒ اصلاحی
اشاعت: مارچ 2015ء
ایڈیشن: 11
تعداد: 1100
قیمت: -/140 روپے
مطبع: نوید حفیظ پریس، لاہور

اہتمام:
عبدالحفیظ احمد (مینجنگ ڈائریکٹر)
اسلامک پبلی کیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ
منصورہ ملتان روڈ، لاہور پاکستان
فون: 042-35417074, 35417071
فیکس: 042-35417072
موبائل: 0300-8485030
ویب سائٹ: www.islamicpak.com.pk
ای میل: islamicpak@yahoo.com

فہرست مضامین

☆......☆......☆......☆......☆

دیباچہ

حمد وصلوٰۃ کے بعد!

ایک وقت اللہ تعالیٰ نے میرے قلب میں ایک ایسی میزان حق وعدل کا القا فرمایا جس سے اُمت محمدیہ کے مابین واقعہ ہونے والے تمام اختلافات کے اسباب معلوم کرسکوں اور جان لوں کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کے نزدیک حق کیا ہے۔ ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے مجھے وہ قدرتِ بیان بھی عطا فرمائی جس سے میں کام لے کر اس مسئلے کی بہترین وضاحت کرسکوں، ایسی وضاحت کہ پھر کوئی شک اور اشکال باقی نہ رہ جائے۔ بعدازاں مجھ سے یہ دریافت کیا گیا کہ صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد کے اکابرین ملت کے درمیان اختلاف کی ــــــــ خاص کر احکام فقہیہ میں اختلاف کی کیا وجہ ہے؟ مَیں وقت کی گنجائش اور سائل کی قوت فہم و حفظ کا خیال کرتے ہوئے اسی آن ان حقائق کا، جو اللہ کی عنایت خاص سے مجھ پر کھولے گئے تھے، ایک حصہ بیان کرنے پر آمادہ ہوگیا اور اس مسئلے پر ایک مفید رسالہ تیار ہوگیا، جس کا نام میں نے ''**الانصاف فی بیان سبب الاختلاف**'' رکھا۔

☆......☆......☆......☆......☆

عدمِ اختلاف کا دور سعید

''عہد نبوّت''

دور نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں فقہی مباحث کا فقدان

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں معلوم ہونا چاہیے کہ فقہ ایک فن کی طرح مدوّن نہیں تھی اور نہ اس وقت احکام کے باب میں بحث کا یہ طریقہ تھا جو اب ہمارے فقہا میں رائج ہے کہ وہ اپنی انتہائی دماغی قابلیتیں صرف کر کے دلائل کے ساتھ ایک ہی چیز کے علیحدہ علیحدہ ارکان اور شرائط اور آداب بیان کرتے ہیں۔ مسائل کی فرضی صورتیں سامنے رکھ کر ان پر بحث کرتے ہیں۔ جن چیزوں کی تعریف کی جاسکتی ہو ان کی منطقیانہ تعریف بیان کرتے ہیں اور ان کا حصر بیان کیا سکتا ہو، ان کا حصر واضح کرتے ہیں، وغیر ذٰلک۔ اس کے بجائے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا طریقہ یہ تھا کہ مثلاً آپؐ وضو فرماتے اور صحابہ کرامؓ آپ کا وضو دیکھ کر اسے اختیار کر لیتے، بغیر اس کے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس بات کی وضاحت فرمائیں کہ یہ وضو کا رُکن ہے اور فلاں چیز اس کے آداب میں سے ہے۔ اس طرح آپ نماز پڑھتے، لوگ آپ کے نماز پڑھنے کا ڈھنگ دیکھ لیتے اور اسی طرح خود پڑھنے لگتے۔ آپ نے حج ادا فرمایا لوگوں نے آپؐ کے حج کے طریقے اور مراسم دیکھے اور اسی طرح خود حج کرنے لگے۔ الغرض آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عام طریقہ تعلیم یہی تھا۔ آپ نے کبھی یہ توضیح نہیں فرمائی کہ وضو کے چار فرض ہیں یا چھ اور نہ کبھی آپ نے یہ خیال کیا کہ ہوسکتا ہے کہ کبھی کوئی آدمی اعضائے وضو کو لگا تار نہ دھوئے اس لیے اسے وضو کے ہونے یا نہ ہونے کا پیشگی حکم دے دینا چاہیے۔ اس قسم کی فرضی اور غیر واقعی صورتوں کی بابت آپ نے شاذ و نادر ہی کچھ فرمایا ہو۔

دوسری طرف اصحاب رسول ﷺ کا بھی یہ حال تھا کہ اس طرح کی باتوں کے متعلق آنحضرت ﷺ سے بہت کم سوال کرتے تھے۔ چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اصحاب رسول ﷺ سے بہتر کسی جماعت کو نہیں پایا۔ انھوں نے آپؐ کی پوری زندگی میں آپ سے صرف تیرہ سوال کیے جو سب کے سب قرآن میں مذکور ہیں۔

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ البقرہ،217:2

اے نبیؐ یہ لوگ تم سے حرمت کے مہینے میں جنگ کی بابت سوال کرتے ہیں۔

اور وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ البقرہ،222:2

اور وہ تم سے حالت حیض کے احکام پوچھتے ہیں۔

اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ صحابہؓ صرف ان ہی مسائل کو پوچھتے تھے جو ان کے لیے نفع رساں ہوتے، حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کسی ایسی بات کے متعلق سوال نہ کرو جو فی الواقع پیش نہ آئی ہو، کیونکہ میں نے عمرؓ بن خطاب کو اس شخص پر لعنت بھیجتے ہوئے سنا جو اس طرح کے سوالات کرے۔ قاسم نے لوگوں کو مخاطب کر کے فرمایا کہ: تم لوگ ایسی چیزوں کے بارے میں سوال کیا کرتے ہو جن کے بارے میں ہم نے کبھی زبانِ استفسار نہیں کھولی۔ نیز تم ایسی باتوں کی کھود کرید کرتے ہو جن کے متعلق ہمیں کوئی علم و واقفیت نہیں اور اگر ہم کو ان کے بارے میں کوئی علم ہوتا تو حسب فرمان نبوی[1] ہم تمھیں ضرور بتاتے۔

عمر بن اسحاقؒ کا قول ہے کہ مجھ کو آدھے سے زائد اصحاب رسولؐ سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا ہے۔ میں نے اس گروہ سے بڑھ کر کسی گروہ کو اونچ نیچ سے خالی اور تشدد سے مجتنب نہیں پایا۔ عبادہ بن بسر کندی سے یہ فتویٰ پوچھا گیا کہ اگر عورت کا ایسی جگہ انتقال ہو جائے جہاں اس کا کوئی ولی نہ ہو تو اس کو غسل کیوں کر دیا جائے گا؟'' آپ نے

---

(1) آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ اس عالم کے منہ میں قیامت کے دن آگ کی لگام لگائی جائے گی جو کسی چیز کا علم رکھتا ہو مگر پوچھنے والے کو نہ بتائے۔

جواب دیا کہ: میں ایسے لوگوں سے[1] ملا ہوں جو تمھاری طرح تشدد نہیں کرتے تھے، نہ تم لوگوں کی طرح (فرضی) مسائل کے متعلق سوالات کرتے تھے۔ (ان تمام آثار کو امام دارمیؒ نے نقل کیا ہے۔)

الغرض آنحضرت ﷺ کے زمانے میں استفتا اور افتا کا دستور صرف یہی تھا کہ لوگ پیش آمدہ واقعات کے متعلق آپ سے استفسار کرتے تھے اور آپ ان کا حکم بیان فرما دیتے۔ اسی طرح معاملات ومقدمات آپ ﷺ کے سامنے پیش ہوتے اور آپ ﷺ ان کا فیصلہ فرما دیتے۔ لوگوں کو اچھے کام کرتے دیکھتے تو ان کی مدح ومنقبت فرماتے اور بُرے کام کرتے دیکھ کر ناپسندیدگی کا اظہار کرتے۔

☆......☆......☆......☆......☆

---

(1) مراد صحابہ کرامؓ سے ہے۔ (مترجم)

تاریخِ اختلاف کا ابتدائی دور

(عہدِ صحابہؓ)

شیخین کا طرزِ عمل

رسول اللہ ﷺ کی طرف سے یہ ساری باتیں بالعموم اجتماع عام میں ہوتی تھیں، یہی وجہ ہے کہ جب حضرات شیخین (ابوبکرؓ وعمرؓ) کو (اپنے زمانۂ خلافت میں) کسی مسئلے میں حکم شریعت معلوم نہ ہوتا تو وہ دوسرے صحابہؓ سے دریافت فرماتے کہ کیا تم میں سے کسی نے اس امر کے متعلق پیغمبر ﷺ کا کوئی فرمان سنا ہے، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے جب دادی کی وراثت کا مسئلہ پیش ہوا تو آپؓ نے فرمایا کہ:

میں نے اس کے حصہ کے بارے میں رسول ﷺ اللہ کا کوئی ارشاد نہیں سنا ہے، اس لیے میں اس کے متعلق اوروں سے پوچھتا ہوں۔

جب نمازِ ظہر ادا کر لی تو لوگوں سے پوچھا کہ:

کیا تم میں سے کسی نے رسول اللہ ﷺ کو دادی کے حق وراثت کے بارے میں کچھ فرماتے سنا ہے؟

مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ: ہاں! میں نے سنا ہے۔

پوچھا: کیا سنا ہے؟

جواب دیا کہ: رسول ﷺ نے دادی کو میت کا چھٹا حصہ دیا ہے۔

حضرت ابوبکرؓ نے پھر پوچھا: یہ بات تمہارے سوا اور کسی کو بھی معلوم ہے؟

محمدؓ بن مسلمہ نے کہا: مغیرہ صحیح فرماتے ہیں۔

یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ نے اس عورت کو (جس کا معاملہ پیش تھا، اس کے پوتے کے

ترکے میں سے) چھٹا حصہ دے دیا۔ اس طرح کے ایک نہیں بے شمار واقعات ہیں جو احادیث کی کتابوں میں مذکور ہیں، مثلاً ''غرۃ'' جنین کے خون بہا(۱) کے بارے میں حضرت عمرؓ نے عام لوگوں سے استفسار کے بعد مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت پر عمل کیا، وبا(۲) کے متعلق حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف کے بیان کردہ ارشاد نبوی ﷺ کے مطابق فیصلہ فرمایا۔ مجوسیوں(۳) کے معاملے میں ان ہی عبدالرحمنؓ بن عوف کی بیان کی ہوئی حدیث پر آپ نے فیصلے کی بنیاد رکھی۔ حضرت عبداللہؓ(۴) ابن مسعود، معقلؓ بن یسار کی روایت سُن کر جوان کی رائے کے بالکل مطابق نکلی تھی، از حد خوش ہوئے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ(۵) فاروق اعظم کے دروازے پر تین بار آواز دینے کے بعد جب واپس جانے لگے تو آپؓ نے گھر سے نکل کر اُن سے اس کی وجہ دریافت کی اور جب انھوں نے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد پیش کیا تو حضرت ابوسعیدؓ کی تصدیق کے بعد آپ

---

(۱) حضرت عمرؓ کے سامنے جنین کے خون بہا کا مسئلہ آیا تو چونکہ آپؓ کو اس کے بارے میں کوئی نص شرعی معلوم نہ تھی، اس لیے آپ نے صحابہؓ سے استفسار کیا۔ مغیرہؓ بن شعبہ نے فرمایا کہ ''پیغمبر ﷺ نے اس کا خون بہا 'غرۃ' مقرر کیا ہے''۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اس کے مطابق فیصلہ دے دیا۔ ''غرۃ'' کا مطلب یہ ہے کہ ایک غلام آزاد کیا جائے، یا جنین کے ولی کو پچاس دینار یا پانچ سو درہم دیے جائیں۔

(۲) حضرت عمرؓ کے واقعۂ سفر شام کی طرف اشارہ ہے کہ جب آپؓ شام پر حملہ آور ہونے کے لیے لشکر لیے جا رہے تھے اور راستے میں معلوم ہوا کہ وہاں وبا پھیلی ہوئی ہے تو لوگوں سے مشورہ کیا کہ کیا کرنا چاہیے؟ کوئی بات طے نہیں ہو رہی تھی۔ جب حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف نے آکر یہ روایت بیان کی ''آنحضرت ﷺ نے وبائی مقامات پر جانے سے منع فرمایا ہے'' تو یہ سن کر حضرت عمرؓ نے لشکر کو واپسی کا حکم دے دیا۔

(۳) حضرت عمرؓ اپنے زمانۂ خلافت میں مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے۔ حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف نے یہ بتایا کہ آنحضرت ﷺ ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ لیتے تھے تو آپ نے ان پر بھی جزیہ لگا دیا۔

(۴) یہ ایک ایسی عورت کا معاملہ ہے جس کا شوہر اس حال میں مر گیا کہ نہ تو ابھی اس نے اس کا مہر مقرر کیا تھا، نہ اس سے مقاربت کی تھی۔ اس واقعے کی تشریح آگے آتی ہے۔

(۵) حضرت ابوموسیٰؓ، حضرت عمرؓ کے دروازے پر گئے اور جب تین بار آواز دینے کے باوجود کوئی جواب اندر سے نہ ملا تو واپس چلے، چند قدم گئے ہوں گے کہ حضرت عمرؓ نے خادم سے کہا کہ ان کو اندر بلالو، مگر خادم نے باہر آکر ابوموسیٰؓ کو دروازے پر نہ پایا۔ حضرت عمرؓ نے ان کو پکار کر بلوایا اور واپس جانے کی علت پوچھی۔ انھوں نے کہا کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''جب تین آوازیں دینے کے باوجود اجازت نہ ملے تو دروازے سے ہٹ جاؤ''۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ اپنی اس روایت پر کوئی گواہی لاؤ ورنہ ٹھیک نہ ہوگا۔ چنانچہ حضرت ابوسعیدؓ خدری نے حضرت ابوموسیٰؓ کی توثیق کی تو حضرت عمرؓ نے اس کو تسلیم کرلیا۔ (مترجم)

نے اسے تسلیم کرلیا۔

بنائے اختلاف

مختصر یہ کہ آنحضرت ﷺ کا دستور مبارک بالعموم یہی تھا کہ آپ مسائل واحکام شرع، عام مجمعے میں بیان فرمایا کرتے تھے۔اب ہر صحابیؓ نے آپ کی عبادت کے ان ہی طریقوں اور آپ کے ان ہی فتووں اور فیصلوں کو یاد کرلیا جن کو اسے دیکھنے اور سننے کا موقع نصیب ہوا تھا۔ پھر اس نے ان میں سے ہر حکم کی قرائن حال پر نظر ڈال کر، علت متعین کی اور موقع ومحل کے ان قرائن وعلامات کو سامنے رکھ کر، جو اس کے نزدیک تعیین علت و مقصد کے لیے کافی اور اطمینان بخش تھے، کسی حکم کو مباح ٹھہرایا، کسی کو مستحب اور کسی کو منسوخ۔ اس باب میں ان لوگوں کا اعتماد صرف اپنے دل کے اطمینان پر تھا۔ استدلال کے (پر پیچ منطقیانہ) طریقوں سے ان کے ذہن آشنا نہ تھے جیسا کہ تم سیدھے سادھے دیہاتی باشندوں کو دیکھتے ہو کہ وہ آپس کی گفتگوؤں کا مطلب بآسانی سمجھتے جاتے ہیں اور (ان گفتگوؤں کے اندر استعمال ہونے والے) اشارات وکنایات اور تصریحات سے ان کو گفتگو کا مدعا سمجھنے میں آپ سے آپ اس طرح طمانیت حاصل ہوتی جاتی ہے کہ ان کو اس کی خبر بھی نہیں ہوتی۔

آغاز ووجوہ اختلاف

عہدِ رسالتؐ تک تو لوگوں کا یہی حال رہا۔اس کے بعد یہ حضرات صحابہؓ مختلف اطراف وممالک میں پھیل گئے۔ اوران میں سے ہر ایک الگ الگ علاقے میں عوام کا راہ نما بن گیا۔اب ان کے سامنے زندگی کے بے شمار واقعات اور مسائل پیش ہونے شروع ہوئے جن میں اُن سے فتوے پوچھے جاتے، ہر صحابیؓ اپنی منصوص معلومات یا اپنے استنباط کے مطابق ان کے جوابات دیتا، اور اگر اس کو اپنے معلومات واستنباط میں کوئی چیز ایسی نہ ملتی جس سے وہ مسئلے کا جواب دے سکتا تو اپنی رائے سے اجتہاد کرتا اور اس علت کو معلوم کرتا جس پر رسول اللہ ﷺ نے اپنے منصوص احکام کی بنیاد رکھی تھی، پھر جس مقام پر اس کو وہ

علت نظر آتی وہاں وہی حکم لگا دیتا۔ مگر ایسے قیاسات کرتے وقت یہ لوگ رسول خدا ﷺ کے مقصد کا لحاظ کرنے میں اپنے مقدور بھر کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھتے تھے۔ اب یہاں سے ان کے درمیان اختلاف کا آغاز ہوتا ہے، جس کی مختلف بنیادیں ہوتی تھیں۔

(ا) حدیث نبویؐ سے واقفیت اور عدم واقفیت کا اختلاف

پہلی بنیاد یہ ہے کہ بعض صحابہؓ کو کسی امر کے متعلق رسول اللہ ﷺ کا حکم وارشاد معلوم تھا، لیکن دوسرے اس سے نابلد تھے، اس لیے اُنھوں نے مجبوراً اس مسئلے میں اپنے اجتہاد سے کام لیا، جس کی چند صورتیں یہ ہوتیں:

اولاً یہ کہ اجتہاد حدیث نبویؐ کے عین مطابق نکلا۔ اس کی مثال وہ روایت ہے جس کو امام نسائیؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے ایک ایسی عورت کے (حق مہر وغیرہ) کے بارے میں استفسار کیا گیا جس کا شوہر مہر مقرر کرنے اور اس سے مقاربت کرنے سے پہلے ہی وفات پا گیا تھا۔ آپ نے جواب دیا کہ ایسے معاملے میں پیغمبر ﷺ کا کوئی فیصلہ مجھے معلوم نہیں۔ لوگ مہینا بھر ان کے ہاں آتے اور اصرار کرتے رہے کہ کوئی حکم بیان کردیں۔ تب انھوں نے اجتہاد کر کے یہ فیصلہ دیا کہ اس عورت کو اتنا مہر ملنا چاہیے جتنا اس کی ہم مرتبہ عورتوں کا ہوا کرتا ہے، نہ کم نہ زیادہ، نیز اس کو عدت گزارنی ہوگی اور وہ شوہر کے ترکے میں سے حصہ پائے گی۔ یہ سُن کر حضرت معقلؓ بن یسار کھڑے ہوئے اور انھوں نے بطور شہادت فرمایا کہ رسول ﷺ نے ہمارے قبیلے کی ایک عورت کے بارے میں ایسا ہی حکم دیا تھا''۔ حضرت ابن مسعودؓ کو یہ معلوم کر کے اتنی مسرت ہوئی کہ مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد اب تک ایسی مسرت ان پر کبھی بھی طاری نہ ہوئی تھی۔

دوسرا یہ کہ صحابیوں میں کسی مسئلے کے متعلق بحث ہوئی اور اس سلسلے میں اس طریقے سے کوئی حدیث نبویؐ سامنے آئی جس سے اس کی صحت کا ظن غالب ہوتا تھا۔ اس لیے مجتہد نے اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر حدیث رسول ﷺ کو اختیار کرلیا۔ مثال کے طور پر اس روایت کو لے لو جس کو ائمہ حدیث نے بیان کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کے خیال میں: جو شخص

طلوع صبح کے وقت تک جنبی رہا، اس کا روزہ نہیں ہوتا۔ لیکن جب بعض ازواج مطہرات نے رسول اللہ ﷺ کا عمل اس خیال کے خلاف بیان کیا تو حضرت ابوہریرۃ ؓ نے اپنے خیال سے رجوع کرلیا۔

تیسرا یہ کہ اجتہاد کرنے والے صحابی کو نبی ﷺ کی حدیث تو پہنچی مگر ایسے قابل اطمینان طریقے سے نہیں پہنچی کہ اس کے صحیح ہونے کا اسے گمان غالب ہوتا۔ اس لیے مجتہد نے روایت کو ناقابل اعتبار سمجھتے ہوئے اپنے اجتہاد ہی پر عمل کیا۔ اس کی مثال فاطمہ بنت قیس کی اس حدیث سے ملتی ہے جس کو اصحاب اصول (یعنی صحاح ستہ کے مؤلفین) نے اپنی کتابوں میں درج کیا ہے کہ فاطمہ ؓ نے حضرت عمر ؓ کے رُوبرو آ کر کہا: مجھ کو تین طلاقیں دی گئی تھیں، رسول اللہ ﷺ نے نہ تو مجھ کو زمانۂ عدت کا نفقہ دلایا اور نہ مکان۔

آپ نے ان کی گواہی ماننے سے انکار کردیا اور فرمایا کہ: ہم ایک عورت کے قول کی بنا پر کتاب الٰہی[1] کو نہیں چھوڑ سکتے، جس کے متعلق نہیں کہا جاسکتا کہ وہ صحیح کہہ رہی ہے یا غلط۔ تین طلاقیں پانے والی عورت کو نفقہ بھی ملنا چاہیے اور قیام گاہ بھی۔ نیز انھی فاطمہ ؓ بنت

---

(1) قرآن مجید کی آیت لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ (الطلاق 1:65) اور آیت (2) اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ (الطلاق 6:65) سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقہ عورت کو زمانۂ عدت تک گھر سے نہیں نکالنا چاہیے، بلکہ شوہر کو لازم ہے کہ اتنے وقت کے لیے اس کے لیے مکان مہیا کرے، پھر آیت فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ (الطلاق 6:65) سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ عورت کو زمانۂ عدت تک نفقہ بھی ملنا چاہیے۔ یہ آیت اپنے مفہوم میں بالکل مطلق اور عام ہیں، ان میں طلاق رجعی والی عورت کی کوئی تخصیص موجود نہیں ہے۔ اس لیے ان کا حکم ہر قسم کی مطلقہ عورتوں کے حق میں عام اور نافذ العمل ہوگا۔ حضرت عمر ؓ نے قرآن کے اسی عموم کو سامنے رکھتے ہوئے فاطمہ ؓ بن قیس کی روایت رد کردی کیوں کہ وہ آیت قرآنی کے خلاف پڑتی تھی۔

حضرت عمر ؓ کے اس طرز عمل سے ہمیں ایک اہم اصول ہاتھ آتا ہے۔ ظاہر ہے فاطمہ ؓ صحابیہ تھیں۔ اصول حدیث کی رو سے **الصحابة كلهم عدول** سے خارج نہ تھیں لیکن اس کے باوجود جب قرآن کے متبادر مفہوم سے ان کی روایت ٹکرائی تو حضرت عمر ؓ نے اس کو تسلیم نہیں کیا۔ معلوم ہوا کہ احادیث میں صرف سند ہی قابل لحاظ شے نہیں ہے، بلکہ متن بھی دیکھا جانا چاہیے۔ سند بالکل سلسلۃ الذہب ہی کیوں نہ ہو پھر بھی حدیث میں غلطی کا امکان ہوسکتا ہے۔ سند کی صحت ہر حال میں صحت حدیث کو لازم نہیں۔ آخر فاطمہ ؓ بن قیس کی روایت میں ضعف اسناد کا کون سا احتمال تھا؟ (مترجم)

قیس کے قول لا نفقة ولا سکنٰی (1) کو سن کر حضرت عائشہؓ نے فرمایا: فاطمہ کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اللہ کا خوف نہیں کرتی''۔

دوسری مثال بخاری و مسلم کی اس روایت میں موجود ہے کہ:

حضرت عمرؓ بن خطاب کے خیال میں اگر جنبی کو غسل کے لیے پانی نہ ملے تو وہ تیمم سے پاکی حاصل نہیں کر سکتا۔ حضرت عمارؓ بن یاسر نے ان کے سامنے اپنا واقعہ بیان کیا کہ میں ایک مرتبہ رسول ﷺ کا ہم سفر تھا مجھ کو غسل کی حاجت ہوگئی لیکن پانی نہ پاسکا، اس لیے (تیمم کی خاطر) دھول میں لوٹ پوٹ لیا۔ پھر آنحضرت ﷺ سے اپنی اس کارروائی کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا تم کو صرف اتنا کر لینا کافی تھا (یہ کہتے ہوئے) آپ نے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارے اور ان کو اپنے منہ اور اپنے ہاتھوں پر مل لیا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت عمارؓ کے اس بیان کو قبول نہیں کیا اور کسی پوشیدہ ضعف کی بنا پر جو ان کو اس روایت میں نظر آیا، ان کے نزدیک حجت نہیں ٹھہری۔ اگرچہ آگے چل کر دوسرے طبقے میں یہ حدیث اور بہت سے طریقوں سے مشہور ہوگئی اور اس کے ضعیف ہونے کا گمان ماند پڑ گیا، اس لیے لوگ اس پر عمل پیرا ہو گئے۔

چوتھا یہ کہ اجتہاد کرنے والے صحابی کو حدیث سرے سے پہنچی ہی نہیں مثلاً مسلم کی یہ روایت کہ ''حضرت ابن عمرؓ عورتوں کو یہ حکم دیتے تھے کہ وہ جب غسل کریں تو اپنے سر کے بال کھول لیں۔

حضرت عائشہؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے فرمایا: تعجب ہے ابن عمرؓ پر کہ وہ عورتوں کو بال کھولنے کا حکم دیتے ہیں! اگر ایسا ہی ہے تو سیدھے سے یہ کیوں نہیں کہہ دیتے کہ عورتیں اپنے سر ہی منڈا لیں۔ حالانکہ میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے اور میں اپنے بالوں کے سلسلے میں اس کے سوا کچھ نہیں کرتی تھی کہ ان پر تین بار پانی بہا دیتی اور کبھی ان کو کھولتی نہیں تھی۔

---

(1) شرح معانی الآثار، کتاب الطلاق، ح4529، ص693، باب المطلقه طلاقا بائنا ما ذالها علی زوجها فی عدتها.

دوسری مثال امام زُہریؒ کے بیان کردہ اس واقعے میں ہے کہ ہندؓ کو یہ اطلاع نہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کو استحاضہ کی حالت میں بھی نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، اس لیے وہ اس حالت میں نماز نہ پڑھتیں اور (ترک نماز کے غم سے) رویا کرتیں۔

(۲) فعلِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعیین نوعیت میں اختلاف

اختلاف صحابہؓ کی دوسری بنیاد یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک کام کرتے تو سب نے دیکھا (مگر افکار بشری میں فطری تفاوت کی وجہ سے اس فعل کی نوعیت سمجھنے میں اختلاف ہو گیا) پھر کسی نے تو اس فعل رسول کو عبادت سمجھا اور کسی نے اس کو صرف اباحت پر معمول کیا مثلاً تحصیب یعنی سفر حج کے دوران میں ابطح کی وادی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اترنا، جسے اصحاب اصول نے روایت کیا ہے۔

اب آپ کا یہ اترنا حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عمرؓ کے نزدیک تو بحیثیت عبادت تھا، اس لیے یہ لوگ اس کو حج کی سنتوں میں شمار کرتے ہیں لیکن حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے خیال میں یہ اترنا محض ایک اتفاقی امر تھا، نہ کہ کسی سنت کے طور پر۔

دوسری مثال: جمہور کے نزدیک خانہ کعبہ کا طواف کرتے وقت رمل یعنی اکڑ کر چلنا سنت ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ کا فرمانا یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو رمل کیا تھا وہ محض اتفاقی طور پر ایک عارضی سبب سے تھا، یعنی مشرکین مکہ کا یہ طعن کہ:

مسلمانوں کو مدینے کے بخار نے بالکل چُور کر ڈالا ہے (اسی طعن کے جواب میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو اکڑ کر چلنے کا وقتی حکم دیا تھا ورنہ) یہ فعل حج کی کوئی مستقل سنت نہیں ہے۔

(۳) وہم تعبیر کا اختلاف

اختلاف کی تیسری بنیاد یہ ہے کہ افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کرنے میں لوگوں نے مختلف گمانوں سے کام لیا مثلاً رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حج ادا فرمایا اور تمام صحابہؓ نے اس کا مشاہدہ کیا، لیکن اس حج کی نوعیت بیان کرتے وقت کسی نے کہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج

تمتع [1] کیا تھا، کسی نے کہا آپ نے حج قر آن [2] کیا تھا اور کسی کو یہ خیال ہوا کہ آپ کا حج حج افراد تھا۔ [3]

اس کی دوسری مثال حضرت سعیدؒ بن جبیر کی یہ روایت ہے جس کو ابوداؤد نے نقل کیا ہے کہ :

"میں نے (حضرت سعیدؒ) نے عبداللہ بن عباس سے کہا کہ اے ابوالعباسؓ! یہ سیکھ کر مجھے بڑی حیرانی ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے احرام حج باندھ لینے کے بعد جو تلبیہ فرمایا تھا اس کے متعلق اصحاب رسول میں بیان اور رائے کا اتفاق موجود نہیں ہے۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں اس واقعے کی حقیقت سب سے بہتر جانتا ہوں۔ اصل بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے صرف ایک ہی حج ادا فرمایا، اس لیے لوگوں میں اس کی (تفصیلات) کے متعلق (قدرتی طور پر) اختلاف ہوگیا۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ رسول ﷺ حج کی خاطر مدینے سے چلے اور جب مسجد ذی الحلیفہ میں آپ نے دوگانہ احرام ادا فرمایا تو اسی جگہ حج کا احرام باندھا اور فوراً تلبیہ [4] کیا۔ اس تلبیہ کی آواز کچھ لوگوں کے کانوں میں پہنچی جنھوں نے اس کو یاد کرلیا۔ اس کے بعد آپ اونٹنی پر سوار ہوگئے۔ جب اونٹنی آپ کو لے کر اٹھی تو آپ نے پھر تلبیہ کیا اور اس تلبیہ کو بھی کچھ لوگوں نے سنا۔ بات یہ تھی کہ لوگ مختلف گروہوں کی شکل میں خدمت رسالتؐ میں چلے آتے تھے۔ پس جب ایک گروہ نے اونٹنی کے کھڑے ہونے کے وقت آپ کو تلبیہ کرتے سنا تو وہ یہ سمجھ بیٹھا کہ رسول اللہ ﷺ نے تلبیہ صرف اس وقت کیا جب ناقہ آپ کو لے کر اٹھی۔ پھر آنحضرت ﷺ اس جگہ سے آگے بڑھے، جب بیدا (نامی مقام) کی بلندی پر چڑھے تو آپ نے پھر تلبیہ کیا۔ کچھ اور لوگوں نے آپ کو یہ تلبیہ کرتے ہوئے سنا اور وہ اپنی جگہ پر خیال کر بیٹھے کہ آپ نے تلبیہ صرف اس وقت

---

(۱) حج تمتع کی شکل یہ ہوتی ہے کہ آدمی حج کے مہینوں میں جاکر عمرہ ادا کرے اور سر منڈا کر احرام کھول دے، پھر ذی الحجہ کی آٹھویں تاریخ کو از سر نو حج کا احرام باندھے اور حج ادا کرے۔

(۲) قرآن کی شکل یہ ہے کہ آدمی حج و عمرہ دونوں کا ایک وقت احرام باندھے اور دونوں کو ادا کر کے احرام کھولے۔

(۳) "افراد" صرف حج ادا کرنے کو کہتے ہیں جس کے ساتھ عمرہ نہ کیا جائے۔

(۴) تلبیہ حج یہ ہے: لبیک اللّٰھم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک۔ (مترجم)

کیا جب بیدا کی بلندی پر چڑھ رہے تھے، حالانکہ بخدا آپؐ نے اپنی جائے نماز ہی پر حج کی نیت کر لی تھی اور جب آپ کو لے کر اونٹنی کھڑی ہوئی، اس وقت بھی آپؐ نے تلبیہ کیا اور جب بیدا کی بلندی پر چڑھے اس وقت بھی کیا۔

(۴) سہو ونسیان کا اختلاف

اختلاف صحابہؓ کی چوتھی بنیاد ان کی بھول چوک ہے (جو لازمۂ بشریت ہے) اس کی مثال حضرت ابن عمرؓ کے متعلق اس روایت میں موجود ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک عمرہ ماہِ رجب میں ادا کیا۔ حضرت عائشہؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو فرمایا کہ ابن عمر کو سہو ہو رہا ہے۔ (آنحضرت ﷺ نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔)

(۵) ضبط مدعائے حدیث کا اختلاف

پانچویں بنیاد اختلاف کی یہ ہے کہ بسا اوقات آپ جو کچھ فرماتے، اس کے اصلی اور پورے مفہوم کو ہر شخص یکساں طور پر اپنی گرفت میں نہ لیتا۔ مثلاً جب حضرت ابن عمرؓ نے آنحضرت ﷺ سے یہ روایت بیان کی کہ: میت کے پس ماندگان کے نوحہ کرنے سے اس پر عذاب ہوتا ہے۔ حضرت عائشہؓ نے ان کے یہ الفاظ سنے تو فرمایا کہ ابن عمرؓ نے ارشاد رسالتؐ کو اس کے اپنے صحیح موقع و محل اور مدعا کے ساتھ محفوظ نہیں رکھا۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک یہودی عورت کی قبر سے گزرے جس کے اعزہ رو دھو رہے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ لوگ یہاں اس کا نوحہ و ماتم کر رہے ہیں اور وہ قبر میں عذاب میں مبتلا ہے۔ دیکھو کہ واقعہ کس طرح ایک خاص میت سے متعلق تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ کے اس مخصوص موقع بیان کو ذہن سے نکال دیا اور اعزہ کی گریہ وزاری ہی کو میت پر عذاب کی علت گمان کر بیٹھے۔ اس طرح اس بات کو انھوں نے ہر میت کے سلسلے میں ایک عام اصول کی حیثیت دے دی۔

(۶) تعیین علت کا اختلاف

چھٹی بنیاد یہ ہے کہ احکام شرع کی علت متعین کرنے میں حضرات صحابہؓ کی رائیں

مختلف ہوگئیں، جیسے جنازے کے لیے اٹھ کھڑے ہونے کا مسئلہ۔ بعض صحابہؓ کا کہنا یہ ہے کہ ایسا فرشتوں کی تعظیم میں کیا جاتا ہے(کیوں کہ ہر جنازہ کے ساتھ فرشتے ہوتے ہیں) تو اس خیال کے مطابق ہر جنازے کے لیے کھڑا ہوجانا چاہیے،خواہ مومن ہو یا کافر کا۔لیکن بعض دوسرے حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ قیام موت کے ہول کی وجہ سے ہے،تو اس صورت میں اٹھ کھڑے ہونے کا یہ حکم ہر جنازے کے لیے عام ہوگا۔لیکن کچھ صحابہ کا فرمانا یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک یہودی کا جنازہ آنحضرت ﷺ کے قریب سے گزرا تو آپ کو اس بات سے تنفر ہوا کہ ایک یہودی لاش میرے سر سے اونچی ہوکر گزرے،اس لیے حضور اکرم ﷺ کھڑے ہوگئے۔اگر اس علت کو صحیح مانا جائے تو یہ قیام صرف جنازۂ کفار کے لیے مخصوص ہوگا۔

(۷) طرز تطبیق کا اختلاف

ساتویں بنیاد صحابہؓ کا وہ اختلاف رائے ہے جو مختلف احکام شرع کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے میں پیش آیا،مثلاً یہ کہ جنگ خیبر کے موقع پر آنحضرت ﷺ نے متعہ کی اجازت دی،بعد میں اس کی ممانعت کردی،پھر جنگ اوطاس کے زمانے میں دوبارہ یہ رخصت عطا فرمائی،اس کے بعد پھر اس سے روک دیا۔اب حضرت ابن عباسؓ کا یہ کہنا ہے کہ ضرورت کی بنا پر اجازت دی گئی تھی اور جب ضرورت جاتی رہی تو اجازت بھی واپس لے لی گئی،مگر حکم اپنی جگہ باقی ہے۔لیکن جمہور کا یہ کہنا ہے کہ متعہ کی رخصت بطور اباحت تھی جس کو ممانعت نے ہمیشہ کے لیے منسوخ کردیا۔

دوسری مثال

رسول اکرم ﷺ نے استنجا کرتے وقت قبلہ رُو ہونے سے منع فرمایا ہے۔اس کے متعلق کچھ صحابہؓ کا مذہب یہ ہے کہ یہ حکم بالکل عام اور غیر منسوخ ہے،لیکن حضرت جابرؓ نے پیغمبر ﷺ کو وفات سے ایک سال قبل قبلے کی طرف منہ کرکے پیشاب کرتے دیکھا۔اس لیے ان کا خیال یہ ہے کہ آپ کے اس فعل نے اس پہلی ممانعت کو منسوخ کردیا۔اسی طرح

حضرت ابن عمرؓ نے آنحضرت ﷺ کو قبلے کی طرف پشت اور شام کی طرف منہ کر کے قضائے حاجت فرماتے ہوئے دیکھا تھا۔ اس لیے انھوں نے آنحضرت ﷺ کے اس فعل سے ان لوگوں کے قول کی تردید فرمائی (جو کہتے تھے کہ قبلے کی طرف پشت کر کے استنجا کرنا شرعاً ممنوع ہے۔) پھر کچھ لوگوں نے دونوں روایتوں میں مطابقت پیدا کرنے کی سعی کی۔ چنانچہ امام شعبیؒ وغیرہ نے یہ رائے قائم کی کہ یہ ممانعت صرف کھلے میدانوں سے متعلق ہے ورنہ اگر آدمی پاخانوں کے اندر ہوتو اس کے لیے قبلے کی طرف پشت یا رُخ کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن بعض دوسرے حضرات اس طرف گئے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا یہ قول (جس میں ممانعت موجود ہے) اپنی جگہ بالکل قائم وثابت ہے اور اس کا حکم عام ہے، رہ گیا آپ کا فعل، سو ہوسکتا ہے کہ وہ آپ کے مخصوصات میں سے ہو۔ اس طرح وہ فعلِ رسول، قولِ رسول ﷺ کا نہ منسوخ ہوسکتا ہے اور نہ اس کو بعض جگہوں کے ساتھ مخصوص کرنے والا۔

☆......☆......☆......☆......☆

تاریخ اختلاف کا دوسرا دور

(عہد تابعین)

تابعین کا اختلاف

اس طرح صحابہ کرامؓ کے مذاہب مختلف ہو گئے، پھر یہی اختلاف وراثتاً تابعین تک پہنچے۔ ہر تابعی کو جو کچھ مل سکا۔ اسی کو اپنا لیا اور آنحضرت ﷺ کی جو حدیثیں اور صحابہؓ کے جو مذاہب اس نے سنے ان کو محفوظ اور ذہن نشین کر لیا۔ نیز صحابہؓ کے جو مختلف اقوال اس کے سامنے آئے، ان میں اس نے اپنی فہم کی حد تک مطابقت پیدا کی اور کبھی بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دی۔ حتیٰ کہ اس ضمن میں ایسا بھی ہوا کہ بعض اقوال ان کی نگاہوں میں بالکل ہی نا قابل اعتنا ہو کر رہ گئے، اگر چہ وہ صفِ اوّل کے صحابہؓ سے مروی تھے، چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ و ابن مسعودؓ کا یہ قول کہ جنابت کے لیے تیمم نہیں ہے، تابعین تک پہنچا مگر ان احادیث کی بنا پر ان کے نزدیک وہ کوئی اہمیت نہ حاصل کر سکا جو عمارؓ اور عمرانؓ بن حصین وغیرہ اصحاب سے مروی ہو کر مشہور ہو چکی تھیں۔ پس اس حالت میں قدرتی طور پر علمائے تابعین میں سے ہر ایک کا علیحدہ مذہب ہو گیا اور مختلف شہروں میں مختلف ائمہ کی علیحدہ علیحدہ امامتیں قائم ہو گئیں، مثلاً مدینہ میں سعید ابن مسیب اور سالم ابن عبداللہ عوام کے مرجع و امام بن گئے، پھر ان کے بعد زُہری اور قاضی یحییٰ ابن سعید اور ربیعہ ابن عبدالرحمن نے یہ حیثیت حاصل کی۔ مکے میں عطا ابن ابی رباح اور کوفے میں ابراہیم نخعی اور شعبی نے مسند امامت سنبھالی۔ اسی طرح حسن بصری بصرے میں، طاؤس بن کیسان یمن میں اور مکحول شام میں پیشوائے دین اور ترجمان شرع تسلیم کیے گئے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے کچھ دلوں میں ان حضرات کے علوم و معارف کی پیاس پیدا کی اور انھیں علوم کی تحصیل کا شوق

پیدا ہوا۔ چنانچہ انھوں نے علمائے کبار سے رسول اللہ ﷺ کی حدیثیں، صحابہؓ کے اقوال اور فتاویٰ اور خود ان کے مذاہب اور تحقیقات لے کر جمع کیں، پوچھنے والوں نے ان سے فتوے پوچھے (زندگی کے بے شمار) مسائل ان کے سامنے آئے اور کتنے ہی معاملات اُن کے رُوبرو پیش ہوئے (جن میں انھیں فتوے دینے پڑے)۔

تدوین فقہ کی ابتدا

سعید ابن مسیبؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے باقاعدہ فقہ کے تمام ابواب جمع کیے۔ ہر باب میں وہ اپنے کچھ اصول رکھتے تھے، جن کو انھوں نے سلف سے حاصل کیا تھا۔

سعید ابن مسیبؒ اور ان کے تلامذہ اس امر کے قائل تھے کہ حرمین کے باشندے تفقہ میں سب سے بلند مقام رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کے مذہب کی بنیاد حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے فتاویٰ اور احکام پر قائم ہے، پھر حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے فتوؤں اور قضاۃ مدینہ کے فیصلوں پر۔ چنانچہ جہاں تک اللہ تعالیٰ نے ان کو توفیق عطا فرمائی، انھوں نے ان احکام اور فتاویٰ کو جمع کیا، پھر ان پر بصیرت اور تحقیق کی نگاہ ڈال کر ان کا جائزہ لیا۔ جس شے پر علمائے مدینہ کا اتفاق نظر آیا، اس پر تو پوری مضبوطی سے جم گئے اور جس چیز میں ان کا اختلاف دکھائی دیا، اس کے بارے میں انھوں نے اس رائے کو اختیار کیا جو کسی بھی وجہ سے ان کے نزدیک مضبوط اور قابل ترجیح تھی، خواہ اس وجہ سے کہ اکثر علما نے اسی کو اختیار کیا ہے، یا اس بنا پر کہ وہ کسی مضبوط قیاس کے یا کتاب وسنّت کے کسی صریح استنباط کے موافق پڑتی ہے، یا کسی اور بنا پر۔ پھر جب ان لوگوں کو علمائے مدینہ سے حاصل کیے ہوئے مجموعہ فتاویٰ میں کسی مسئلے کا جواب نہ ملتا تو ان کے اقوال سے استنباط کرتے اور ان اقوال کے ارشادات اور مقتضیات کا سراغ لگاتے۔ اس طرح ان کے ہاں ہر ہر باب کے متعلق مسائل کا انبار لگ گیا۔

ابراہیم نخعیؒ اور ان کے تلامذہ کا خیال یہ تھا کہ عبداللہؓ بن مسعود اور ان کے فیض یافتگان فقاہت میں سب سے ممتاز ہیں۔ چنانچہ علقمہ نے مسروق سے کہا تھا کہ کیا کوئی

صحابی عبداللہؓ بن مسعود سے بھی بڑا فقیہ ہے؟

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے امام اوزاعیؒ سے فرمایا کہ ابراہیم نخعی، سالم ابن عبداللہ سے زیادہ فقیہ ہیں اور اگر عبداللہ بن عمرؓ کو صحابیت کا شرف حاصل نہ ہوتا تو میں کہہ دیتا کہ علقمہ ان سے زیادہ فقیہ ہیں۔ رہے عبداللہؓ ابن مسعود تو وہ عبداللہ ابن مسعود ہی ہیں، ان کا کیا پوچھنا۔ ان حضرات کے مسلک فقہی کی بنیاد حضرت عبداللہؓ ابن مسعود اور حضرت علیؓ کے فتوؤں اور فیصلوں پر، نیز قاضی شریح وغیرہ قضاۃ کوفہ کے فیصلوں پر ہے۔ ابراہیم نخعی نے اپنے مقدور بھر ان احکام و فتاویٰ کو اکھٹا کیا اور ان کے ساتھ وہی طرز عمل اختیار کیا جو سعید بن مسیبؒ وغیرہ نے علمائے مدینہ کے آثار و اقوال کے متعلق اختیار کیا تھا، نیز اس ذخیرے سے ان لوگوں نے مزید مسائل کی تخریج بھی اسی طرح کی جس طرح انھوں نے کی تھی۔ انجام کار ان کے پاس بھی فقہ کے ایک ایک باب میں بے شمار مسائل منضبط ہو گئے۔

سعید بن مسیبؒ، فقہائے مدینہ کے ترجمان تھے اور ان کے درمیان، حضرت عمرؓ کے فیصلوں اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایتوں کا ان سے کوئی بڑا کوئی حافظ نہ تھا۔ اسی طرح ابراہیم نخعیؒ، فقہائے کوفہ کے ترجمان تھے۔ جب یہ دونوں حضرات کسی کی طرف منسوب کیے بغیر کوئی مسئلہ بیان کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ فی الواقع وہ مسئلہ کسی کی طرف منسوب نہیں اور بہر حال ان کا اپنا ہی اجتہاد ہے، بلکہ ایسے مسائل بالعموم کسی نہ کسی سابق فقیہ سے اشارتاً یا صراحتاً ضرور منسوب ہوتے ہیں۔ بالآخر یہ دونوں اپنے اپنے قرب وجوار کے فقہا کا مرکز بن گئے، جنھوں نے ان سے فقہ کا علم حاصل کیا، اس میں تفکر کیا اور اس سے مزید مسائل اور جزئیات نکالے۔

تاریخِ اختلاف کا تیسرا دور

(عہد تبع تابعین)

علمائے تبع تابعین

عہد تابعین کے ختم ہونے پر اللہ نے علم دین کے خادموں کا ایک گروہ پیدا کر دیا، تا کہ وہ وعدہ پورا ہو جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے اس علم کے متعلق نکلا تھا کہ آنے والی نسلوں میں سے ہر نسل کے عادل لوگ اس علم کے امانت دار ہوں گے۔

چنانچہ ان خدام دین نے ایسا ہی کیا۔ انھوں نے ان علمائے تابعین سے، جن سے وہ مل سکے، وضو، غسل، نماز، حج، نکاح، لین دین وغیرہ ان تمام مسائل کے جو زندگی میں عام طور سے پیش آتے ہیں، شرعی طریقے اخذ کیے، رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں نقل کیں، مختلف شہروں کے قاضیوں کے فیصلے اور مفتیوں کے فتوے جمع کیے، مسائل دریافت کیے اور پھر ان سارے امور میں بطور خود اجتہاد کیا، حتیٰ کہ ایک گروہ نے انھیں اپنا پیشوا تسلیم کر لیا اور وہ امور شرعیہ میں مستند قرار پا گئے۔ یہ لوگ بھی اپنے اپنے شیوخ کے طریقے پر چلے اور انھوں نے سلف کے اقوال و فتاویٰ کے اشارات اور مقتضیات معلوم کرنے میں پوری دیدہ ریزی سے کام لیا، لوگوں کو فتوے دیے، احکام سنائے، روایتیں بیان کیں اور علم سکھائے۔

ان علما کا طرز فکر و عمل

اس طبقے کے علما کا طرز فکر و عمل بالکل ایک ہے۔ جس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ:

(۱) ان کے نزدیک مسند اور مرسل [1] دونوں ہی قسم کی حدیثیں لے لینے کے

---

(۱) مسند وہ حدیث ہے جس کی سند بیان کی جائے اور مرسل وہ جس کی سند بیان کیے بغیر کوئی تابعی یا تبع تابعی یوں کہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا یا ایسا کیا ہے۔

قابل تھیں۔

(۲) ان کا فیصلہ یہ تھا کہ صحابہؓ اور تابعینؒ کے اقوال سے شرعی استدلال ہوسکتا ہے۔ کیوں کہ ان بزرگوں کے متعلق یہ معلوم ہے کہ ان کے اقوال کی دو ہی حیثیتیں ہوسکتی ہیں:

یا تو فی نفسہ رسول اللہ ﷺ سے نقل کی ہوئی حدیثیں ہیں جن کو انھوں نے (بعض مصالح کا لحاظ کرتے ہوئے) مختصر کر کے موقوف [۱] بنا دیا ہے۔ چنانچہ جب ابراہیم نخعی نے آنحضرت ﷺ کی وہ روایت بیان کی جس میں محاقلہ [۲] اور مزابنہ [۳] کی ممانعت ہے اور اس کے بعد ان سے کہا گیا: کیا آپ کو اس کے سوا رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث (مرفوع) یاد نہیں؟

انھوں نے فرمایا کہ: یاد کیوں نہیں ہے، مگر میں حدیثِ مرفوع بیان کرنے کے مقابلے میں یوں کہنا زیادہ مناسب سمجھتا ہوں کہ: عبداللہ نے یہ فرمایا ہے یا علقمہ کا یہ قول ہے۔

اسی طرح امام شعبیؒ سے جب ایک حدیث کے متعلق استفسار کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ اس کی سند کو براہ راست پیغمبر ﷺ تک پہنچایا جاتا ہے تو انھوں نے جواب دیا: ایسا کرنا ٹھیک نہیں بلکہ ہم کو زیادہ مناسب (اور محتاط) طریقہ معلوم ہوتا ہے کہ سند روایت کو صحابہ تک پہنچا کر چھوڑ دیا جائے تاکہ اگر اس کے الفاظ میں کوئی کمی بیشی ہوگئی ہو تو آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب نہ ہوسکے بلکہ صحابہ ہی تک رہ جائے۔

یا پھر وہ کتاب وسنت سے ان کے استنباط کیے ہوئے احکام اور ان کی اپنی اجتہادی رائیں ہیں (لیکن ان کے استنباط اور اجتہاد کے سلسلے میں یہ بھولنا نہ چاہیے کہ) یہ بزرگ ان امور میں طرزِ عمل کی جو خوبی اور فکر ورائے کی جو درستی رکھتے تھے، اس میں بعد کے آنے والے حضرات ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ نیز وہ ان سے باعتبار زمانہ مقدم اور باعتبار علم افضل

---

(۱) موقوف مرفوع کے بالمقابل حدیث کی ایک قسم کا نام ہے۔ مرفوع وہ روایت ہے جس میں تصریح ہو کہ حضور ﷺ نے ایسا فرمایا ہے اور موقوف وہ جس میں صحابی ایک بات کہے اور صراحت کے ساتھ اسے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب نہ کرے۔

(۲) محاقلہ کے معنی ہیں خوشوں سمیت گندم کو صاف کی ہوئی گندم کے عوض بیچنا یا کچھ کھیتی بیچنا۔

(۳) مزابنہ کے معنی ہیں درخت پر لگی ہوئی تر کھجوروں کو توڑی ہوئی خشک کھجوروں کے عوض بیچنا۔

بھی تھے۔ اس لیے ان کے اقوال پر عمل کرنا کوئی ایسا مسئلہ نہ تھا جس میں دو رائیں ہوتیں، بجز اس صورت کے جب کہ ان میں خود اختلاف رائے ہو جائے یا کوئی حدیث ان کے اقوال کے بالکل مختلف واقع ہو۔

(۳) اگر کسی مسئلے میں انھیں احادیث باہم مختلف نظر آتیں تو وہ (اصل حکم شرع معلوم کرنے کے لیے) اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرتے۔ اگر وہاں یہ نظر آتا کہ صحابہ نے کسی حدیث کو منسوخ یا قابل تاویل قرار دیا ہے، یا نسخ و تاویل کی کسی تصریح کے بغیر ہی اس کے ترک کر دینے پر متفق الرائے ہو گئے ہیں ـــــــــــــ

اس کا مطلب بھی دراصل حدیث کو ضعیف یا منسوخ یا قابل تاویل ہی قرار دینا ہے، تو ان تمام صورتوں میں یہ علما حضرات صحابہ ہی کی پیروی کرتے، یعنی اس حدیث کو وہی حیثیت اور وزن دیتے جو صحابہ کے یہاں پاتے۔ یہی وہ حقیقت ہے جو کتے کے جھوٹے برتن کا حکم بیان کرنے والی حدیث [1] کے متعلق حضرت امام مالکؒ کے منہ سے نکلی تھی کہ: یہ حدیث روایت تو ہوئی ہے مگر میں نے اس پر فقہائے سلف کو عمل کرتے ہوئے نہیں پایا۔

(۴) اگر صحابہؓ اور تابعین کے درمیان کسی مسئلے میں اختلاف رائے نظر آتا تو ہر عالم اس رائے اور مسلک کو اختیار کرتا جو اس کے اپنے شہر کے علما اور اس کے اساتذہ کا مسلک ہوتا، کیوں کہ وہ ان کے اقوال کی کمزوریوں اور مضبوطیوں سے زیادہ باخبر اور ان اقوال سے مناسبت رکھنے والے اصولوں کا بہتر راز داں ہوتا۔

پھر اس کا دل اپنے اساتذہ کے فضل و کمال اور تبحر علمی سے زیادہ متاثر بھی ہوتا (اس لیے اس کا ایسا کرنا ایک قدرتی امر تھا) چنانچہ حضرت عمرؓ، عثمانؓ، ابن عمرؓ، عائشہ صدیقہؓ، ابن عباسؓ، زید بن ثابتؓ وغیرہ صحابہ کرامؓ اور ان کے شاگردان جلیل مثلاً سعید ابن مسیبؒ ـــــ جو حضرت عمرؓ کے فیصلوں اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایتوں کے سب سے بڑے حافظ تھے ـــــ اور عروہ، سالم، عطا، عکرمہ اور عبید اللہ ابن عبد اللہ وغیرہ کا مذہب اہل مدینہ کے

(۱) پوری حدیث یہ ہے کہ جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو سات بار دھوؤ۔ اس کے بعد ایک بار مٹی سے مانجھ کر صاف کرو۔

لیے دوسرے مذاہب کی بہ نسبت زیادہ قابل قبول ٹھہرا، اس وجہ سے بھی کہ آنحضرت ﷺ نے مدینے[1] کے بڑے فضائل بیان فرمائے ہیں اور اس کے سبب سے بھی کہ مدینہ ہر زمانے میں فقہا اور علما کا مرکز رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ علمائے مدینہ کی شاہراہ سے ہٹ کر کبھی کوئی قدم نہیں اٹھاتے اور ان کے متعلق یہاں تک مشہور ہے کہ وہ اہل مدینہ کے اجماع کو حجت شرعی مانتے تھے۔ اسی طرح امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں ایک باب باندھا ہے جس کا نام ہے باب فی الاخذ بما اتفق علیہ الحرمان یعنی جس بات پر اہل مکہ اور اہل مدینہ دونوں کا اتفاق ہو، اس کو اختیار کرلینا چاہیے۔ اس کے بالمقابل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے شاگردوں کے اقوال اور حضرت علیؓ اور قاضی شریحؒ اور شعبیؒ کے فیصلے اور ابراہیم نخعی کے فتاویٰ اہل کوفہ کی نگاہ میں دوسرے اقوال و مذاہب کی بہ نسبت زیادہ ترجیح اور پیروی کے لائق قرار پائے۔ چنانچہ یہی نقطۂ نگاہ جس کے باعث علقمہ نے تشریک[2] کے مسئلے میں مسروقؒ کو زیدؓ بن ثابت کے قول کی طرف مائل دیکھ کر یہ الفاظ کہے تھے کہ: کیا کوئی صحابی عبداللہؓ بن مسعود سے زیادہ علم و تفقہ رکھتا ہے؟ مسروقؒ نے جواب دیا کہ: نہیں، ایسا تو نہیں ہے لیکن میں نے زیدؓ بن ثابت اور دوسرے باشندگان مدینہ کو تشریک کرتے دیکھا ہے۔ (اس لیے میرا خیال ہوا کہ یہ جائز ہے۔) الغرض اس دور کے ہر عالم کے نزدیک اس کے اپنے شیوخ اور علمائے شہر کے اقوال مرجح اور قابل اتباع ہوتے تھے۔ اہل شہر جس امر پر متفق ہوتے اس کو تو یہ علما دانتوں سے پکڑ لیتے۔ چنانچہ امام مالکؒ ایسے ہی مسائل کے بارے فرمایا کرتے تھے کہ: جس سنت میں (اہل مدینہ کا) کوئی اختلاف نہیں ہے، وہ ہمارے نزدیک ایسی اور ایسی ہے۔ (یعنی بالکل ثابت اور واجب العمل ہے۔) اور اگر یہ فقہائے شہر کسی مسئلے میں مختلف الرائے دکھائی پڑتے تو ان مختلف رایوں میں سے یہ حضرات اس رائے کو اختیار کرتے جو ان کے خیال میں زیادہ مضبوط اور راجح

---

(۱) آپؐ نے فرمایا تھا کہ جلد ہی لوگ طلب علم کی خاطر سواریاں دوڑائیں گے اور مدینے کے عالم سے بڑھ کر کوئی صاحب علم و فضل نہ پائیں گے۔

(۲) تشریک کا مطلب ہے کہ مالک زمین اپنی زمین بٹائی پر کاشت کرنے کے لیے کسی دوسرے کو دے دے۔

ہوتی ہے۔ اس امر کا فیصلہ، کہ کون سی رائے مضبوط اور راجح ہے، اس بات سے ہوتا ہے کہ اکثریت کس طرف ہے یا کہ کون سا قول مضبوط قیاس پر مبنی ہے یا یہ کہ کون سا مذہب کتاب وسنت کی تخریجات سے زیادہ موافقت رکھتا ہے۔ جہاں امام مالکؒ یوں فرماتے ہیں کہ: یہ بات ان تمام باتوں میں سب سے بہتر ہے جو اس مسئلے کے متعلق میرے علم میں آئی ہیں، تو دراصل اسی طریق فکر وطرز عمل کا اظہار کرتے ہیں۔ لیکن اگر تیسری صورت پیش آتی یعنی اگر چہ علما اپنے شہر کے صحابہؓ اور تابعینؒ کے مجموعۂ اقوال میں کسی مسئلے کا کوائی جواب سرے سے پاتے ہی نہ تو بھی ان سے صرف نظر کر کے اس مسئلے کا حل نہ ڈھونڈتے، بلکہ اس وقت بھی وہ انھی کے اقوال کو بنیاد بنا کر اس سے استنباط کرتے اور ان کے اشارات ومقتضیات کی پوری جستجو کر کے جواب مسئلہ کا سراغ لگاتے۔

علمائے اُمّت کا یہی وہ طبقہ ہے جس کے دل میں یہ بات ڈالی گئی کہ فقہ پر کتابیں مرتب کی جائیں۔ چنانچہ مدینہ میں امام مالکؒ اور محمد ابن عبدالرحمٰن ابن ابی ذئب نے، مکہ میں ابن جریج اور ابن عیینہ نے، کوفہ میں امام ثوریؒ نے اور بصرہ میں ربیع ابن صبیح نے فقہ میں مستقل کتابیں لکھیں۔ ان تمام حضرات کا طریقۂ تدوین وہی تھا جس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔

☆......☆......☆......☆......☆

مشہورِ عام فقہی مذاہب

(۱) امام مالکؒ اور مذہب مالکی

خلیفہ منصور جب حج کے لئے گیا تو اس نے امام مالکؒ سے کہا:
میرا قصد یہ ہے کہ آپ کی تصنیفات کے متعدد نسخے نقل کراؤں اور مسلمانوں کے ہر ہر شہر میں ایک ایک نسخہ بھجوادوں اور حکم دوں کہ سب لوگ بس ان کتابوں کے مطابق عمل کریں اور ان کو چھوڑ کر کسی اور طرف نہ جائیں۔
امام مالک نے جواب دیا کہ:
امیر المؤمنین ایسا نہ کیجیے، کیونکہ لوگوں میں (سلف کے مختلف) اقوال پھیل چکے ہیں اور (مختلف اقسام کی) حدیثیں ان تک پہنچ چکی ہیں۔ اب ان مختلف اقوال و احادیث میں سے ہر گروہ ان چیزوں پر عمل پیرا ہے جو اس کے کانوں میں پہلے پڑ گئیں۔ پس لوگوں کو آزاد چھوڑ دیجئے اور ہر بستی کے مسلمانوں کو اسی مسلک پر عمل کرنے دیجئے جو انہوں نے (خود احادیث رسولؐ اور اقوال صحابہؓ ہی کی روشنی میں) اپنے لیے اختیار کیا ہے۔
بعض لوگوں نے اس قصے کو ہارون الرشید کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کی روایت اس طرح کی ہے کہ ہارون نے امام مالکؒ سے بطور مشورہ پوچھا: کہ کیا آپ کی مؤطا خانہ کعبہ میں آویزاں کردی جائے اور لوگوں کو اس بات پر آمادہ کیا جائے کہ تمام اختلافات چھوڑ کر اسی کے مطابق عمل کریں؟

امام مالک نے فرمایا کہ ایسا ہرگز نہ کیجیے (یہ اختلاف تو اصحاب رسول کے زمانے سے چلا آرہا ہے) فروع میں صحابہؓ خود مختلف الرائے تھے اور وہ (اپنے مختلف مذاہب لیے

ہوئے) اطراف ملک میں بکھر گئے تھے' اور اب یہ انہی کے مختلف طریقے ہیں جو مختلف علاقوں میں چل پڑے ہیں۔ یہ سن کر ہارون الرشید نے کہا: اے ابوعبداللہ! اللہ تعالیٰ آپ کو (حکمت دین کی) اور زیادہ توفیق دے۔ اس واقعے کو امام سیوطی نے نقل کیا ہے۔

امام مالکؒ ان احادیث کے سب سے بڑے عالم ہیں جو اہل مدینہ نے حضورؐ سے روایت کی ہیں اور ان کی روایت کی ہوئی یہ حدیثیں بلحاظ اسناد سب سے زیادہ معتبر ہیں۔ نیز حضرت عمرؓ کے فیصلوں اور عبداللہ ابن عمرؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ اور ان حضرات کے ساتوں شاگردوں [1] کے اقوال کا ان سے بڑا کوئی عالم اور جامع نہیں۔ اسی ہستی اور اس جیسی دوسری ہستیوں کے ہاتھوں علم روایت وافتا کی بنیاد پڑی۔ مسند علم وارشاد پر بیٹھنے کے بعد امام موصوف نے علم وروایت، افتا اور افادۂ علمی کے وہ عظیم الشان کارنامے سرانجام دیے جن کے باعث آنحضرتؐ کی اس پیش گوئی کے مصداق سمجھے گئے کہ: وہ زمانہ قریب ہے جب لوگ اونٹوں پر سوار ہو کر علم کی جستجو کریں گے اور اس وقت وہ مدینے کے عالم سے بڑھ کر کسی کو صاحب علم وفضل نہیں پائیں گے۔ ابن عیینہ اور عبدالرزاق جیسے صاحب الرائے کا خیال ہے کہ یہ پیش گوئی امام مالک پر صادق آتی ہے۔ امام موصوف کے بعد ان کے شاگردوں نے ان کی تمام روایات کو اکٹھا کیا، جس کی انہوں نے تلخیص اور تنقیح کی، شرحیں بیان کیں اور ان کے اصول ودلائل پر بحثیں کیں، ان کی بنیاد پر مزید مسائل کی تخریج کی اور پھر ان تمام چیزوں کو لے کر یہ لوگ مختلف ممالک میں خصوصاً مغرب کی طرف پھیل گئے اور ان کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے کتنی ہی مخلوق کو نفع پہنچایا۔ ہم نے مذہب مالکی کی جو اصلیت بیان کی اگر تم اس کی صداقت معلوم کرنا چاہتے ہو تو موطا امام مالک کو بنظر غائر دیکھو، تم پر حقیقت خود بخود واضح ہو جائے گی۔

---

(1) ان شاگردوں کو فقہائے سبعہ کہا جاتا ہے، ان کے نام حسب ذیل ہیں:
(1) سعید ابن مسیب۔ (2) عروہ بن زبیر۔ (3) قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق۔ (4) ابوبکر بن عبدالرحمن مخزومی۔
(5) خارجہ ابن زید ابن ثابت۔ (6) عبیداللہ ابن عبداللہ بن عتبہ مسعودی۔ (7) سلیمان ابن یسار ہلالی۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ اور مسلک حنفی

امام ابوحنیفہؒ، ابراہیم نخعیؒ اور ان کے ہم خیال علمائے تابعین کے مسلک پر مضبوطی سے جمے ہوئے تھے' اور شاید ہی کبھی ان سے اختلاف کرتے ہوں۔ اس مسلک کی بنیادوں پر مسائل کی تخریج کرنے میں ان کو بڑا کمال حاصل تھا اور تخریجات کے طریقوں میں وہ انتہائی دقت نظر سے کام لیتے تھے اور انھوں نے اپنی پوری توجہ جزئیات کی توضیح واستنباط میں لگا رکھی تھی۔ اگر تم ہماری اس بات کی تصدیق چاہتے ہو تو امام محمدؒ کی کتاب الآثار، عبدالرزاق کی جامع اور ابوبکر بن ابی شیبہ کی مصنف میں سے، ابراہیم نخعیؒ کے اقوال چُن کر جمع کرلو اور پھر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے ان کا مقابلہ کرو، تم دیکھو گے کہ سوائے چند مقامات کے کہیں بھی ان کا قدم ابراہیم نخعی کے جادۂ فقہی سے ہٹ کر نہیں پڑتا اور چند مقامات بھی ایسے نہیں ہیں کہ امام مذکور نے ان میں سے کوئی اپنی الگ راہ نکالی ہو بلکہ ان میں بھی دیگر فقہائے کوفہ میں سے کوئی نہ کوئی ان کے آگے موجود ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں میں سے سب سے زیادہ مشہور امام ابو یوسفؒ ہیں جو ہارون الرشید کے عہد حکومت میں قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) مقرر ہوئے تھے۔ ان کا یہی منصب تھا جس کے باعث حنفی مذہب ہر چہار طرف پھیل نکلا اور عراق، خراسان اور توران کے حدود میں حکومت کا آئین قرار پا گیا۔

آپ کے دوسرے شاگرد جو تصنیف و تالیف کے لحاظ سے آپ کے دوسرے تمام شاگردوں میں ممتاز اور حصول علم میں سب سے زیادہ انہماک رکھنے والے تھے، امام محمد بن حسنؒ ہیں۔ انھوں نے پہلے تو امام موصوف اور امام ابو یوسف سے فقہ حاصل کی پھر مدینہ جا کر امام مالک سے مؤطا پڑھی، اس کے بعد خود غور وفکر شروع کیا اور اپنے شیوخ کے مذہب کے ایک ایک مسئلے کو مؤطا سے مقابلہ کر کے دیکھا، اگر اس کے مطابق نظر آیا تو خیر، ورنہ اختلاف کی شکل میں صحابہؓ وتابعینؒ کے مختلف مذاہب واقوال کی جستجو کی۔

اگر کسی کے ہاں اپنے مذہب کے موافق قول مل گیا تو اس کی صورت میں وہ اپنے

مذہب حنفی پر قائم رہے لیکن اگر کوئی مسئلہ ایسا نکلا جس کی بنیاد کسی کمزور قیاس یا بے جان استنباط پر تھی اور اکثر علما کے عمل سے یا کسی ایسی حدیث صحیح سے اس کی مخالفت بھی ہو رہی تھی جس پر فقہا نے عام طور سے عمل کیا ہو تو ایسی حالت میں انھوں نے اپنی رائے بدل دی اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب سے ہٹ کر مذاہب سلف میں سے کسی ایسے مذہب کو اختیار کر لیا جو ان کی نگاہ میں سب سے زیادہ فائق اور مرجح نظر آیا۔

امام ابوحنیفہؒ کے ان دونوں تلامذہ نے بھی ابراہیم نخعی کے مذہب کی حتی الامکان اسی طرح پیروی کی جس طرح امام ممدوح نے کی تھی۔ صرف دو نکتہ ہائے اختلاف تھے جو استاد امام اور ان کے تلامذہ کے مابین واقع ہوئے تھے، کبھی تو ایسا ہوتا کہ امام ابوحنیفہؒ نے ابراہیم نخعی کے مذہب پر کسی مسئلے کی تخریج کی لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اس تخریج کو تسلیم نہ کیا۔ اور کبھی یہ صورت ہوتی کہ ابراہیم نخعیؒ وغیرہ فقہائے کوفہ کے کسی مسئلے میں مختلف اقوال ہوتے جن میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کا سوال ہوتا تو بسا اوقات اس معاملے میں ان کی رائیں وہ نہ ہوتیں، جو امام صاحب کی ہوتیں۔

جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے کہ امام محمدؒ کی پوری توجہ تصنیف و تدوین کی طرف تھی، انھوں نے اپنے اور ان دونوں کے اقوال اکٹھے مرتب کیے جس سے بے شمار لوگوں کو فائدہ پہنچا، پھر بعد کے حنفی علما ان کی تصانیف کی طرف پوری سنجیدگی سے متوجہ ہوئے، جنھیں انھوں نے چھانٹا اور صاف کیا۔ ان کے مطالب کی وضاحت کر کے ان کو بآسانی سمجھ لینے کے قابل بنایا' ان کی بنیاد پر مزید مسائل مستنبط کیے' ان کو دلائل سے آراستہ کیا۔ پھر یہ لوگ (ان تمام تصانیف کو لے کر) خراسان اور توران کی طرف جا نکلے اور ان کے اندر کے سارے مسائل امام ابوحنیفہؒ کا مذہب کہے جانے لگے۔ اس طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مذاہب بھی امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ مل گئے اور ان سب کو ایک ہی مذہب شمار کر لیا گیا۔ حالانکہ یہ دونوں حضرات بجائے خود مجتہد مطلق ہیں اور امام ابوحنیفہؒ سے ان کے اختلافات کی فہرست کافی طویل ہے' نہ صرف فروع میں بلکہ اصول میں بھی۔ لیکن اس کے باوجود ایسا کیا گیا، جس کی وجہ ایک تو یہ ہے مذکورہ بالا اصل ان تینوں میں مشترک ہے (یعنی تینوں ہی

حضرات ابراہیم نخعیؒ کے مذہب کو اپنی بنیاد قرار دیتے ہیں) اور دوسری یہ کہ مبسوط اور جامع کبیر میں ان تینوں مذاہب کو ایک ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

(۳) امام شافعیؒ اور مسلک شافعی

ان دونوں مذاہب ــــــ مذہب مالکی اور مذہب حنفی ــــــ کی شہرت واشاعت اور ان کے اصول وفروع کی ترتیب کا آغاز ہی تھا کہ اس بزم میں ایک تیسرے امام، امام شافعیؒ بھی تشریف لائے۔ آپ نے اگلے لوگوں کے طریق فکر واستنباط کا گہری نظر سے جائزہ لیا تو اس میں انہیں بعض قابلِ اعتراض باتیں نظر آئیں، جنہوں نے ان کو اس راہ پر گامزن ہونے سے روک دیا۔ ان باتوں کا ذکر امام موصوف نے اپنی تصنیف ''کتاب الام'' کے ابتدائی اوراق میں (بڑی وضاحت سے) کیا ہے۔ ان کے اعتراضات کا ماحصل یہ ہے:

(۱) یہ لوگ (فقہائے مدینہ اور فقہائے کوفہ) مرسل اور منقطع احادیث کو بھی لے لیتے ہیں جن کی وجہ سے ان کے اقوال میں لغزشیں راہ پالیتی ہیں کیونکہ جب حدیث کے تمام طریقوں کو جمع کیا جاتا ہے (اور محدثانہ چھان بین کی جاتی ہے) تو معلوم ہوتا ہے کہ کتنی ہی مرسل حدیثیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں اور کتنی ہی ایسی ہیں جو مسند اور مرفوع احادیث کے خلاف پڑتی ہیں۔ اس لیے امام شافعیؒ نے فیصلہ کیا کہ مرسل روایتوں کو اس وقت تک قبول نہ کریں گے جب تک ان میں چند خاص شرائط نہ پائی جائیں۔ ان شرطوں کی تفصیل کتب اصول میں موجود ہے۔

(۲) ان حضرات کے ہاں مختلف نصوص میں مطابقت پیدا کرنے کے قواعد منضبط نہ تھے، جس کے باعث ان کے اجتہادات غلطیوں سے محفوظ نہ رہ سکتے تھے۔ اس لیے امام شافعیؒ نے پہلے یہ اصول وقواعد وضع کیے اور ان کو باقاعدہ ایک کتاب کی شکل مرتب کیا۔ اصول فقہ کی یہ پہلی کتاب ہے جو عالمِ وجود میں آئی۔ اس امر کی مثال میں (کہ امام شافعیؒ کے خیال کے مطابق پچھلے فقہا کے اجتہادات اصول تطبیق کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے

راہ راست سے ہٹ جاتے تھے) ایک واقعہ بیان کر دینا کافی ہوگا۔ ایک دن امام شافعیؒ امام محمدؒ کے پاس آئے، امام محمدؒ اپنی تقریر میں فقہائے مدینہ پر اعتراض کر رہے تھے کہ یہ لوگ فصل مقدمات کے لیے دو گواہوں کی شہادت ضروری نہیں سمجھتے، بلکہ صرف ایک ہی گواہ کی گواہی اور مدّعی کی قسم پر بھی فیصلہ کر دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ کتاب اللہ پر اضافہ (۱) ہے۔ امام شافعیؒ نے یہ سن کر کہا: کیا آپ کے نزدیک یہ طے شدہ ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر اضافہ جائز نہیں؟

انہوں نے فرمایا ''ہاں''۔ امام شافعیؒ نے کہا: تو پھر آپ حدیث لا وصیة لوارث (۲) کو لے کر جو ایک خبر واحد ہے، کیوں کہتے ہیں کہ وارث کے حق میں وصیت جائز نہیں، حالانکہ کتاب اللہ کہتی ہے کہ:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ البقرہ 180:2

تم پر یہ فرض کیا گیا ہے جب تم میں سے کسی کا موت کا وقت قریب آئے تو وہ..... اگر اس نے مال چھوڑا ہو..... اپنے والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کر دے۔

کیا یہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر اضافہ نہیں ہے؟

اس کے بعد انہوں نے اسی طرح کے اور بھی چند اعتراض امام محمدؒ پر کیے جن کے جواب میں انہیں انجام کار خاموش رہنا پڑا۔

(۳) وہ علمائے تابعین، جن کو فتویٰ دینے کی خدمت سپرد تھی، بعض صحیح حدیثوں سے لاعلم تھے اس لیے انہوں نے ان مسائل کے پیش آنے پر، جن کا ارشادات رسولؐ میں واضح حکم موجود تھا، لیکن جن سے وہ خود بے خبر تھے، یا تو انہوں نے پنی رائے سے اجتہاد

(۱) اضافے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے قرآن کے حکم پر ٹھیک ٹھیک عمل نہیں ہو سکتا، بلکہ اس میں کسی نہ کسی طرح کی ترمیم یا تخصیص کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً یہی شہادت کا مسئلہ ہے جس کی بابت قرآن میں عام حکم ہے کہ فصل مقدمات کے لیے دو شاہد چاہئیں، مگر حدیث سے معلوم ہے کہ اگر دو شاہد مہیا نہ ہو سکیں تو مدعی کی قسم اور ایک گواہ کی گواہی بھی کافی ہے۔ گویا حلف دوسرے گواہ کی قائم مقام ہو جاتی ہے۔

(۲) ابن ماجہ، باب لا وصیة لوارث، ح 2714، ص 1814

کیا، یا عام خیالات کو لیا، یا کسی صحابی کے طرزِ عمل کو اختیار کر لیا اور اسی کے مطابق فتویٰ دے دیا۔ پھر کبھی تو ایسا ہوا کہ آگے چل کر وہ حدیثیں منظر عام پر آئیں لیکن پھر بھی ان فقہا نے ان کو نہیں لیا، نہ ان پر عمل کیا، صرف اس خیال سے کہ یہ حدیثیں ہمارے علمائے شہر کے عمل اور مذہب کے مخالف ہیں اور یہ مخالفت بتاتی ہے کہ ان حدیثوں میں کوئی نہ کوئی کمزوری اور علت موجود ہے جس نے ان کو پایہ اعتبار سے گرا دیا ہے اور کبھی ایسا ہوا کہ یہ احادیث تیسرے طبقے میں بھی شہرت عام حاصل نہ کر سکیں، بلکہ اس کے بعد کے زمانوں میں مشہور ہوئیں۔

جب کہ علمائے حدیث نے حدیث کے مختلف طریقوں اور سندوں کو جمع کرنے میں پوری کاوش دکھلائی اور اس کے لیے زمین کا ایک ایک گوشہ چھانٹ کر وہ ارباب علم تک پہنچے۔ اس طویل گم نامی کی وجہ یہ تھی کہ بیشتر حدیثیں ایسی ہیں جن کی روایت کرنے والے صحابہؓ کی تعداد ایک یا دو سے اوپر نہیں۔

پھر ان صحابہؓ سے یہ حدیثیں سن کر دوسروں کو سنانے والے بھی دو ہی ایک آدمی ہیں اور اسی تک راویوں کی تعداد قلت چلی گئی ہے، جس کے سبب سے یہ احادیث اس دور سے عام اہل فقہ کی نگاہ سے پوشیدہ رہ گئیں اور کہیں ان حفاظ حدیث کے زمانے میں جا کر پردہ خفا سے باہر نکلیں جنھوں نے حدیثوں کو ان کے ایک ایک طریقے اور اسناد کے ساتھ جمع کیا۔ پھر ایک دوسری شکل یہ بھی تھی کہ کتنی ہی حدیثیں ایسی ہیں جن کے روایت کرنے والے صرف ایک خاص خطہ ملک کے لوگ ہیں، مثلاً! اہل بصرہ نے ایک حدیث روایت کی اور دیگر تمام علاقوں کے لوگ اس سے بالکل بے خبر رہ گئے۔

ان حقائق کے پیش نظر امام شافعیؒ کا کہنا یہ ہے کہ ہمیں علمائے صحابہؓ و تابعینؒ کا رویہ ایسا اختیار کرنا چاہیے جن کا برابر دستور رہا ہے کہ جب ان کے سامنے کوئی مسئلہ آتا ہو، پہلے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث تلاش کرتے، جب کوئی حدیث نہ ملتی تب جا کر کسی اور طریقہ استدلال سے کام لیتے مگر اس کے بعد بھی قبول حدیث کا دروازہ اپنے اوپر بند نہیں کر لیتے تھے بلکہ بعد میں جب بھی کوئی حدیث انھیں مل جاتی، فوراً اپنے اجتہاد کو ترک کر دیتے اور

حدیث کو اختیار کر لیتے، جب صورت واقعہ یہ ہے تو ان علمائے تابعینؒ کا کسی حدیث کو نہ لینا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ حدیث ہی کمزور ہے۔ حالاں کہ انھوں نے صراحت کے ساتھ اس کو کمزور اور ناقص ٹھہرا دیا ہو۔ حدیث قلتین [1] اس کی واضح مثال ہے۔ یہ ایک صحیح حدیث ہے جو بہت سی سندں سے مروی ہے۔ جن میں سے اکثر کی ابتدائی کڑیاں یوں ہیں۔ یہ حدیث ولید بن کثیر نے محمد بن جعفر ابن زبیر یا محمد بن عباد بن جعفر سے روایت کی اور انھوں نے عبیداللہ بن عبداللہ سے نقل کی اور عبیداللہ نے ابن عمر سے بیان کی پھر آگے چل کر اس سلسلۂ اسناد سے شاخ در شاخ سند بہت سے سلسلے پیدا ہو گئے۔

یہ دونوں راوی (محمد ابن جعفر۔ محمد بن عباد) اگر چہ پوری طرح قابل اعتبار ہیں مگر چونکہ ان لوگوں میں نہیں ہے، جو فتوے دینے کے منصب پر سرفراز تھے اور اس لیے مرجع عوام بھی نہ تھے۔ اس وجہ سے یہ حدیث نہ تو سعید بن مسیب کے زمانے میں مشہور ہو سکی۔ نہ امام زہری کے زمانے میں اس پر عمل ہوا اور نہ مالکیہ نے، نہ حنفیہ نے، مگر امام شافعیؒ کے زمانے میں یہ حدیث مشہور ہو چکی تھی اس لیے انھوں نے اس کو قابلِ عمل ٹھہرایا۔

ایک اور مثال خیارِ مجلس [2] والی حدیث کی لے لو، جو ایک صحیح حدیث ہے اور بہت سے طریقوں سے روایت ہوئی ہے اور صحابہؓ میں سے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے اس پر عمل بھی کیا ہے، لیکن چونکہ فقہائے سبعہ اور ان کے ہم عصر دوسرے علمائے تابعین تک نہ پہنچ سکی اس لیے انہوں نے اس کو اختیار نہ کیا' اور یہ چیز امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدیث کے مجروح ہونے کی علت بن گئی، لیکن امام شافعیؒ نے اس پر عمل کیا۔

(۴) صحابہ کے اقوال امام شافعی کے زمانے میں کثرت سے اکٹھے ہوئے جن میں کافی اختلاف اور انتشار تھا۔ آپ نے ان پر تنقید و تحقیق کی نظر ڈالی تو ان کا ایک بڑا حصہ

---

(۱) اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا۔ یعنی جب پانی "دو قلہ" ہو تو وہ کسی نجاست کے پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا۔ "قلہ" اس بڑے مٹکے کو کہتے ہیں جس میں پانچ سو رطل یعنی سوا چھ من پانی آسکے یا بقول بعض دو مشک پانی۔ (مترجم)

(۲) وہ حدیث یہ ہے کہ جب تک خریدار اور فروخت کنندہ باہم الگ نہ ہو جائیں، اس وقت تک دونوں میں سے ہر ایک کو معاملہ بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

احادیث صحیحہ کا مخالف نظر آیا۔ جن کی وجہ یہ تھی کہ صحابہؓ کو یہ حدیثیں پہنچی ہی نہ تھیں۔ پھر انہوں نے علمائے سلف کو دیکھا کہ ایسے حال میں وہ برابر اقوال صحابہؓ کو احادیث صحیحہ کی طرف رجوع کرتے رہے ہیں، اس لیے انہوں نے ان اقوال کو قابل حجت مانا جن پر عام صحابہؓ کا اتفاق تھا مگر باقی کو قابل قبول تسلیم کرنے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ صحابہؓ بھی انسان [1] تھے اور ہم بھی (انھی کی طرح کے) انسان ہیں۔

(۵) امام شافعیؒ نے دیکھا کہ فقہا کا ایک گروہ ''رائے'' کو گڈمڈ کر رہا ہے اور ان میں فرق و امتیاز نہیں کرتا، حالانکہ شریعت نے رائے کو ناجائز اور قیاس کو مستحسن ٹھہرایا ہے۔ یہ لوگ اس رائے کو کبھی استحسان بھی کہتے ہیں ______ ''رائے'' سے میری مراد یہ ہے کہ کسی نقصان یا مصلحت کے ''مظنہ [2]'' کو کسی حکم کی علت ٹھہرا دیا جائے' اور قیاس یہ ہے کہ ایک حکم منصوص کی علت کی دریافت کی جائے اور اس علت کی بنا پر اسی طرح کے دوسرے معاملات میں بھی وہی حکم لگایا جائے۔ امام شافعیؒ نے فقہا کے اس طرز عمل کا پوری قوت سے ابطال کیا اور کہا کہ جو استحسان یعنی رائے سے کام لیتا ہے وہ اصل شارع بننا چاہتا ہے۔ ان کے قول کو عضد [3] نے مختصر الاصول کی شرح میں درج کیا ہے۔ اس کی مثال رشد یتیم کا مسئلہ ہے، یتیم کا معاملہ فہم ہو جانا ایک مخفی امر ہے (جس کے لیے کوئی متعین تاریخ نہیں بتائی جا سکتی) لیکن بعض فقہا نے یہ دیکھ کر بالعموم حد سے حد پچیس سال کی عمر میں انسان کے اندر معاملہ فہمی آ جاتی ہے، اس مظنہ رشد (یعنی پچیس سال عمر) کو اس کا قائم مقام قرار دے کر یہ اصول بنا دیا کہ یہ استحسان ہے۔ اس کے مقابل اس مسئلے میں قیاس یہ ہے کہ مال اس کو سپرد نہ کیا جائے (تاوقتیکہ وہ واقعتاً معاملہ فہم نہ ہو جائے)۔

---

(۱) یعنی ہماری ہی طرح وہ بھی فہم و نظر کی فکری لغزشوں سے مامون نہ تھے کہ ان کے اقوال کو ایک نبی معصوم کے کلام کی طرح آنکھیں بند کر کے مان لیا جائے۔ نصوص کتاب و سنت سے جس طرح وہ مسائل کا استنباط کر سکتے ہیں، ہم بہر حال میں ان کے استنباط کے پابند نہیں ہو سکتے۔

(۲) کسی شئے کے ''مظنہ'' ہونے سے مراد وہ وقت یا جگہ یا بات یا حالت یا کوئی بھی چیز ہے جس کے اندر اس شئے کے موجود ہونے کا غالب گمان ہو۔

(۳) عضد الدین عبد الرحمن بن یحییٰ بن یوسف المصری الحلی، متوفی 880۔

مختصر یہ کہ جب امام شافعیؒ نے اپنے پیش رووں میں اس قسم کی باتیں دیکھیں تو (ان سے غیر مطمئن ہوکر) انھوں نے علم فقہ پر نئے سرے سے نظر ڈالی اور بطور خود اس کے اصول مرتب کیے، پھر ان اصولوں کے مطابق جزئیات کا استنباط کیا، اس فن پر مستقل اور بہترین کتابیں لکھیں، جو لوگوں کی فیض یابی کا باعث بنیں۔ فقہائے امت آپ کے گرد جمع ہوگئے اور آپ کی تصنیفات کو لے کر انھوں نے ان کا اختصار کیا، ان کی شرحیں لکھیں، ان سے دلیلیں اخذ کیں اور ان کو سامنے رکھ کر مزید مسائل مستنبط کیے، پھر (ان سب چیزوں کو لے کر) وہ مختلف ممالک میں منتشر ہوگئے۔ اس طرح یہ فقہ کا ایک الگ سکول قرار پایا جس کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف تھی [1]۔

☆......☆......☆......☆......☆

[1] مصنفؒ نے حنبلی مذہب کو یہاں ایک مستقل فقہی سکول کی حیثیت سے بیان نہیں کیا جس کی وجہ وہ آگے چل کر ایک مقام پر خود واضح کریں گے۔ (م)

اہل الحدیث

اتباعِ حدیث کا التزام

حضرت سعید ابن مسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام زُہریؒ کے زمانے میں، نیز امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے عہد میں اور اس کے بعد بھی، برابر علما کا ایک گروہ ایسا رہا جو مسائل شرعیہ میں غور و فکر کرتے وقت رائے [1] کے استعمال کو سخت ناپسند کرتا تھا، اور ناگزیر ضرورتوں کے ماسوا، فتویٰ دینے اور مسائل کا استنباط کرنے کی کبھی ہمت نہ کرتا تھا۔ ان کی توجہات کا سب سے بڑا مرکز رسول اللہ ﷺ کی حدیثوں کا بیان کرنا تھا۔ حضرت عبداللہؓ ابن مسعود سے کوئی مسئلہ پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا مجھے یہ گوارا نہیں کہ تمھارے لیے کوئی ایسی چیز کو حلال کردوں جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے یا کسی ایسی چیز کو حرام کردوں جس کو اللہ نے تمھارے لیے حلال [2] کیا ہے۔ حضرت معاذؓ ابن جبل کا ارشاد ہے لوگو! بلا کے نازل ہونے سے پہلے اس کی جلدی [3] نہ مچاؤ، کیوں کہ ہر زمانے میں ایسے مسلمان موجود رہیں گے، جو (اپنے وقت کے پیش آمدہ مسائل میں) پوچھنے پر صحیح جواب دے دیا کریں گے۔ اسی طرح کے اقوال حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہیں، جن میں فرضی مسائل پر سوال و جواب کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت جابرؓ ابن زید سے فرمایا کہ: تم بصرہ کے فقہا میں ہو، دیکھو جو فتویٰ بھی دینا، قرآن ناطق یا سنت جاریہ ہی سے دینا۔ اگر تم نے اس کے خلاف کیا تو خود بھی ہلاک ہوگے

---

(۱) رائے ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کی تعریف اوپر متن میں گزر چکی ہے۔

(۲) مطلب یہ ہے کہ جب تک مجھ کو کسی حدیث سے ایک چیز کی حلت یا حرمت معلوم نہ ہو جائے، محض اپنی رائے سے اس کو حلال یا حرام نہیں کہہ سکتا، ورنہ خدشہ ہے کہ کہیں ایسی چیز کو حلال نہ کہہ دوں جو فی الواقع خدا کے نزدیک حرام ہے یا اس کے برعکس۔

(۳) یعنی جو معاملہ حقیقتاً پیش نہ آیا ہو اس کے متعلق سوال نہ کرو۔ قبل از مرگ واویلا سخت بے عقلی کی بات ہے۔ (م)

اور دوسروں کو بھی ہلاک کرو گے۔ ابونصرؒ کہتے ہیں کہ جب حضرت ابوسلمہ بصرہ تشریف لائے تو میں اور حسن بصریؒ ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

انھوں نے حسن بصریؒ سے فرمایا: آپ ہی حسنؒ ہیں؟ بصرہ میں آپ سے زیادہ کسی کی ملاقات کا مجھے شوق نہ تھا۔ مجھ کو معلوم ہوا ہے کہ آپ اپنی رائے سے فتویٰ دیتے ہیں۔ ایسا نہ کیجیے۔ فتویٰ صرف سنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دیجیے یا اللہ کی اُتاری ہوئی کتاب سے۔ ابن الکندر فرماتے ہیں کہ: عالم، اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان داخل ہوا کرتا ہے، اس کو چاہیے کہ اس (نازک اور پُرخطر) مقام سے (صحیح سلامت) نکلنے کی راہ تلاش کر رکھے[1]۔

امام شعبیؒ سے سوال کیا گیا کہ: جب آپ لوگوں سے مسائل پوچھے جاتے تھے تو آپ کیا کیا کرتے تھے؟ امام موصوف نے سائل سے فرمایا (اچھا ہوا) تم نے بڑے ہی واقف کار سے بات پوچھی۔ (ہم کرتے یہ تھے کہ) جب ہم میں کسی شخص کو مخاطب کر کے فتویٰ پوچھا جاتا تو وہ اپنے کسی صاحب علم رفیق سے کہتا کہ آپ اس کا جواب دے دیجیے، پھر وہ دوسرا کسی تیسرے پر اس فرض کو ڈال دیتا۔ یہ سلسلہ یوں ہی آگے چلتا رہتا، یہاں تک کہ وہ استفتا پھر گھوم کر پہلے ہی شخص کے پاس آپہنچتا۔ یہی امام شعبیؒ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ: یہ لوگ (یعنی فتویٰ دینے والے) جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تم کو سنائیں، اس کو لے لو کچھ اپنی رائے سے کہیں اسے گھورے پر پھینک دو۔ ان آثار کو امام دارمیؒ نے نقل کیا ہے۔

تدوینِ حدیث کا دَور

ان اسباب اور حالات کے ماتحت اسلامی ممالک میں احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہؓ کے اکٹھا کرنے اور رسالوں اور کتابوں میں انھیں لکھ لینے کا رواج بہت عام ہو گیا، حتیٰ کہ شاید ہی کوئی عالم حدیث ایسا باقی بچا ہو جس نے احادیث کے کسی نہ کسی مجموعے یا رسالے یا

(۱) مطلب یہ کہ عالم شرع کی ذمہ داریاں سخت نازک ہیں، وہ اللہ اور بندوں کے درمیان کا واسطہ ہوا کرتا ہے، جس کے ذریعے سے بندوں کو اللہ تعالیٰ کی مرضیات کا علم ہوتا ہے۔ پس اگر کسی عالم نے اپنی اس گراں ذمہ داری کی ادائی میں سہل انگاری سے کام لیا اور احکام شرع کی تعیین و تبلیغ میں اپنے ذاتی رجحانات کو دخل دیا تو بدترین انجام سے دوچار ہوگا۔ اس کو پوری احتیاط اور خدا ترسی کے ساتھ اس نازک ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا چاہیے۔ (م)

کتاب کا فراہم کر لینا اپنی اہم ترین ضرورت نہ سمجھا ہو۔ (یہ ذوق والہانہ شیفتگی کی اس حد کو پہنچ گیا تھا کہ) علم حدیث کے جو اکابر اس زمانے میں موجود تھے انھوں نے حجاز، شام، عراق، مصر، یمن اور خراسان کے باقاعدہ دورے کیے اور ڈھونڈ ڈھونڈ کر حدیث کی کتابوں کو جمع کیا اور اس کی تفصیلات کا کھوج لگایا، حتیٰ کہ ان احادیث اور آثار کو بھی ڈھونڈ نکالنے میں انھوں نے کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی جو غریب[1] اور نادار تھے۔ اس طرح ان لوگوں کی کوششوں سے حدیث اور آثار کا اتنا بڑا ذخیرہ اکٹھا ہو گیا جس کی مثال اب تک کی تاریخ علم حدیث میں ناپید تھی۔ انھیں ایک ایک حدیث مختلف سندوں سے ملی، یہاں تک کہ بعض حدیثوں کی سندیں تو سو، بلکہ سو سے بھی اوپر جا پہنچیں۔ (اس کثرت اسانید کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ) حدیث کے بعض وہ ٹکڑے جو ایک سند کی روایت میں مخفی رہ گئے تھے، دوسری سند کے ذریعے سے روشنی میں آ گئے، اور یہ متعین کرنا آسان ہو گیا کہ کون سی حدیث غریب ہے اور کون سی مشہور[2]۔ پھر یہ بھی کہ ان علما کے لیے مختلف حدیثوں کے شواہد[3] اور متابعات[4] میں غور و فکر کرنا ممکن ہو گیا، اور ان کے دائرہ معلومات میں بے شمار ایسی صحیح اور مستند حدیثیں آ گئیں جن سے اب تک اہل فتویٰ بے خبر تھے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام کا بیان ہے کہ امام شافعیؒ نے امام احمد سے صاف فرما دیا تھا کہ: آپ لوگ احادیث صحیحہ کے ہم سے زیادہ جاننے والے ہیں۔ اس لیے آپ کے پاس جو بھی حدیث صحیح ہو مجھ کو بتا دیا کیجیے، تاکہ میں اس کی پیروی کا شرف حاصل کر سکوں (خواہ وہ حدیث کسی قسم کی ہو)، کوفی ہو یا بصری یا شامی۔

احادیث سے ایک گروہ کی واقفیت اور دوسرے کی عدم واقفیت کی چند وجہیں تھیں: اس

---

(۱) ''غریب'' اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو صرف ایک راوی بیان کرتا ہے۔

(۲) ''مشہور'' اس حدیث کو کہتے ہیں جو صحابہؓ اور تابعینؒ کے زمانے میں تو زیادہ نہ پھیل سکی مگر بعد میں کسی خاص وجہ سے شہرت عام ہو گئی۔

(۳، ۴) ان حدیثوں کو ایک دوسرے کا شاہد کہا جاتا ہے جن کا مضمون تو ایک ہی ہو مگر وہ مختلف راویوں کے ذریعے سے بیان ہوں اور مختلف صحابہ سے روایت کی گئی ہوں۔ اور اگر راوی تو مختلف ہوں مگر سب کے سب ایک ہی صحابی سے روایت کرتے ہوں اور مضمون بھی سب روایتوں کا ایک ہی ہو تو اس طرح کی حدیثوں کو ایک دوسرے کا متابع جاتا ہے۔ (مترجم)

کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ کتنی ہی حدیثیں ایسی ہیں جن کے روایت کرنے والے (اس وقت تک) صرف ایک ہی مقام کے لوگ تھے ــــــ مثلاً وہ غریب حدیثیں جن کو صرف اہل شام بیان کرتے ہیں یا صرف اہل عراق ــــــ اسی طرح بہتیری حدیثیں ایسی ہیں جن کی روایت صرف ایک خاص خاندان میں محصور رہی ہے مثلاً وہ مجموعۂ احادیث جس کو ''نسخۂ برید'' کہا جاتا ہے اور جس کے بیان کرنے والے صرف بریدؒ ہیں اور ابی بردہ حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت کرتے ہیں۔

ایسے ہی وہ مجموعۂ احادیث جو ''نسخۂ عمرو بن شعیب'' کے نام سے مشہور ہے اور جس کے راوی صرف عمرو بن شعیب ہیں، جو اپنے باپ سے اور ان کے باپ، اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ تھی کہ بعض صحابہؓ گم نام تھے، انھیں حدیثیں بھی کم ہی معلوم تھیں، اور اس لیے بیان بھی انھوں نے تھوڑی ہی کی ہیں۔ ان صحابہؓ سے قدرتاً صرف چند لوگ ہی روایتیں لے سکے۔

اسی طرح کی حدیثیں تھیں جو عام اہل فتویٰ کی نظروں سے اوجھل رہ گئیں (لیکن ان کے بالمقابل اصحاب حدیث کا یہ حال تھا کہ نہ صرف احادیث ہی کا پورا ذخیرہ ان کے سامنے آچکا تھا بلکہ) ایک ایک بستی کے فقہائے صحابہؓ وتابعینؒ کے آثار بھی ان کے پاس جمع ہو گئے تھے۔ حالاں کہ اس سے پہلے کوئی بھی شخص صرف ان روایتوں کو جمع کر سکتا تھا جو اس کے اپنے اہل شہر اور اپنے شیوخ کے توسط سے مل سکتی تھیں۔ (پھر ایک دوسرا فرق احوال یہ بھی تھا کہ) اب تک راویوں کے نام اور ان کے مراتب عدالت [1] سے واقفیت کا سارا دار و مدار حالات اور قرائن کے اس سرسری مشاہدے پر تھا جو بالعموم نگاہِ انسانی کو حاصل ہوا کرتا ہے۔

لیکن اب اس گروہ نے اس فن میں پوری طرح دادِ تحقیق دے کر اس کو تصنیف و تالیف اور بحث و تمحیص کا ایک مستقل موضوع بنا دیا، اور پوری چھان بین کر کے اس کے ایک ایک

---

(1) ''عدالت'' اصول حدیث کی ایک اصطلاح ہے، جس سے مراد یہ کہ راوی عاقل بالغ مسلمان ہو فسق اور بے حیائی وغیرہ جیسے عیوب سے پاک ہو، وثاقت سے گری ہوئی حرکتیں نہ کرتا ہو۔

عیب وصواب کا فیصلہ کیا۔اس تصنیفی اور تحقیقی جدوجہد کا نتیجہ یہ نکلا کہ احادیث پر سے ابہام کے وہ پردے اٹھ گئے جن کے نیچے ان کے اتصال [1] یا انقطاع کی کیفیتیں پوشیدہ تھیں (اور صریحی طور پر معلوم ہو گیا کہ کون سی حدیث متصل ہے اور کون سے منقطع)۔ چنانچہ امام سفیان ثوریؒ اور وکیعؒ اور ان کی طرح کے دوسرے خادمان علم حدیث نے اگرچہ (جمع حدیث میں) سرتوڑ کوششیں کیں، مگر اس کے باوجود ایسی ایک ہزار احادیث بھی جمع نہ کر سکے جو متصل اور مرفوع ہوں، جیسا کہ ابوداؤد سجستانی کے اس خط سے معلوم ہوتا ہے جو اہل مکہ کے نام لکھا گیا تھا۔اس طبقے کے لوگوں کی روایت کی ہوئی حدیثوں کی تعداد مجموعی طور پر چالیس ہزار یا اس کے لگ بھگ پہنچتی ہے (باقی کو انھوں نے تحقیق کی کسوٹی پر پرکھ کر متروک اور نا قابل قبول قرار دے دیا)۔امام بخاریؒ سے تو یہاں تک مروی ہے اور براویت صحیح مروی ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب ''صحیح بخاری'' کو چھ لاکھ حدیثوں میں سے انتخاب کر کے مرتب کیا ہے۔اسی طرح امام ابوداؤدؒ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب ''سنن ابی داؤد'' کو پانچ لاکھ کے ذخیرے سے چن کر مدون کیا۔امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی کتاب ''مسند احمد بن حنبل'' کو ایک ایسی میزان کی حیثیت سے لوگوں کے سامنے پیش کیا جس کے ذریعے سے حدیث نبویؐ کی صحت کا وزن معلوم کیا جا سکتا ہو، یعنی جو حدیث اس کتاب کے اندر موجود ہو، وہ تو واقعی بنیاد رکھتی ہے اگرچہ صرف ایک ہی طریقے سے مروی ہو اور جو حدیث اس میں نہ پائی جا سکے، اس کے متعلق سمجھ لینا چاہیے کہ وہ بالکل بے اصل ہے۔

علمائے حدیث کی توجہ فقہ کی طرف

ان علمائے حدیث کی توجہ (جن کا یہاں ذکر ہو رہا ہے) عبدالرحمن ابن مہدی، یحیٰی ابن سعید قطان، یزید ابن ہارون، عبدالرزاق، ابوبکر ابن ابی شیبہؒ، مسدد، ہناد، احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہ، فضل ابن دکین اور علی ابن مدینی اور انھی کے ہم پلہ کچھ اور بزرگوں کے اسمائے گرامی نمایاں حیثیت کے مالک ہیں۔یہی وہ لوگ ہیں جن کا طبقہ طبقات محدثین

(1) ''اتصال'' کا مطلب یہ ہے کہ سند حدیث میں تمام راویوں کا نام مذکور ہو۔اور ''انقطاع'' کا مطلب یہ ہے کہ کوئی راوی چھوٹ گیا ہو۔

کا سرعنوان ہے۔ ان میں سے وہ جو تحقیق وتدبر کی اونچی صلاحیتوں سے بھی سرفراز تھے، فن روایت کو جب باقاعدہ حاصل اور مستحکم کر چکے اور مراتب حدیث کی پوری واقفیت بھی بہم پہنچالی تو فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ یہاں ان کے لیے یہ قابل قبول نہ ہوسکا کہ فقہ کے پچھلے ائمہ میں سے کسی خاص شخص کی تقلید پر اتفاق کرلینا چاہیے، جب کہ وہ اپنی آنکھوں سے ایسی احادیث دیکھ رہے تھے جو گردوپیش پھیلے ہوئے تمام فقہی مذاہب کے (کتنے ہی مسائل میں) صریح مخالف تھے۔ اس لیے انھوں نے احادیث رسول ﷺ اور آثار صحابہؓ و تابعینؒ اور اقوال مجتہدین، سب پر تحقیق وتجسس کی نگاہ ڈالنی شروع کی (تاکہ ہر مسئلے میں شرع کا صحیح حکم معلوم ہوسکے)۔ اس کے لیے ان کے ذہنوں میں کچھ اصول متعین تھے۔ ہم اس موقع پر ان اصولوں کا ایک اجمالی تذکرہ کیے دیتے ہیں۔

نئے اُصول فقہ

مسائل کے بارے میں ان کا دستور یہ تھا:

(الف) اگر کسی مسئلے میں قرآن کچھ (صراحت کے ساتھ) کہہ رہا ہے تو اس وقت کسی اور شے کی طرف متوجہ ہونا جائز نہیں۔

(ب) اگر فرمودۂ قرآنی (اپنے مفہوم میں) بالکل واضح اور صریح نہ ہو بلکہ مختلف پہلوؤں کا احتمال رکھتا ہو تو حدیث نبوی ﷺ کو کسی ایک پہلو کی تعیین کے لیے حکم بنایا جائے گا۔

(ج) جب کسی مسئلے کے متعلق قرآن بالکل خاموش ہو تو اس وقت حدیث رسول کو اختیار کرنا چاہیے، خواہ یہ حدیث مشہور ہو اور فقہا کے درمیان قبول عام کا مقام رکھتی ہو یا اس کے برعکس اس کی شہرت اور اس سے واقفیت کا دائرہ کسی ایک شہر یا ایک خاندان یا ایک سلسلۂ روایت تک محدود ہو، چاہے اس پر صحابہؓ اور فقہاؒ نے عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ غرض جب کوئی حدیث موجود ہوتی تو اس کے سامنے، اس کے مخالف کسی اثر یا کسی اجتہاد کو کوئی اہمیت نہ دی جاتی۔

(د) پھر جب کسی مسئلے کے متعلق یہ لوگ انتہائی جستجو کے باوجود کوئی حدیث بھی نہ پاتے تو صحابہؓ اور تابعینؒ کی کسی اور جماعت کے اقوال کو لے لیتے۔ (لیکن یہ حقیقت ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ) اس بارے میں ان لوگوں کا دستور پہلے کے ائمہ فقہ کا سا نہ تھا کہ دوسرے تمام صحابہؓ و تابعینؒ کو چھوڑ کر ہر حال میں اور ہر مسئلے میں بس کسی ایک مخصوص جماعت یا کسی خاص شہر کے اہل علم ہی کے اقوال کو لیا کریں۔ بخلاف اس کے ان کا قاعدہ یہ تھا کہ اگر کسی مسئلے میں وہ جمہور فقہا اور تمام خلفائے راشدین کو ایک رائے پر متفق پاتے تو اس رائے کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیتے اور اگر ان میں باہم دگر اختلاف نظر آتا تو اُس صورت میں اس شخص کی رائے کو ترجیح دیتے جو علم، خدا ترسی اور ضبط احادیث کے لحاظ سے سب میں اونچا ہوتا، یا پھر ان اقوال میں سے اس قول کو اختیار کرتے جو زیادہ مشہور ہوتا۔ اور اگر کوئی مسئلہ ایسا پاتے جس میں ہر حیثیت سے دو برابر کے قول ہوتے تو وہ ان کے نزدیک ''دو قولوں والا مسئلہ'' کہلاتا (اور ہر قول یکساں قابل اتباع ہوتا)۔

(ہ) لیکن جب اس طرف سے بھی ان کی نگاہِ جستجو ناکام واپس ہوتی (اور صحابہؓ و تابعینؒ کے اقوال میں بھی ان کو کسی مسئلے کا جواب نہ ملتا) تو آیتوں اور صحیح حدیثوں کے عموم، ان کے اشارات، اور ان کے مقتضیات میں غور کرتے اور مسئلے کے نظائر کو سامنے رکھ کر اس کا جواب معلوم کرتے، بشرطیکہ مسئلہ اور نظیر مسئلہ میں واضح مشابہت نظر آتی۔ اس باب میں وہ کچھ لگے بندھے اصولوں کی غلامی نہیں کرتے تھے، بلکہ ان کا سارا انحصار اور اعتماد محض اپنی فہم اور طمانیت قلب پر ہوتا تھا، جس طرح کسی حدیث کے متواتر ہونے کا فیصلہ کرنے والی چیز راویوں کی کوئی تعداد اور ان کی عدالت کی نوعیت نہیں ہے بلکہ اس حدیث کو بالکل سچ مان لینے کا وہ فطری یقین ہے جو سامعین کے دلوں میں اس حدیث (کو اس کے تمام سلسلوں کے ساتھ سن لینے) کے بعد آپ سے آپ پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ صحابہؓ کے احوال بیان کرتے وقت ہم بتا چکے ہیں۔

ان اُصولوں کا ماخذ

علمائے حدیث کے یہ اصول وقواعد، جن کا اوپر ذکر ہوا، سلف کے طریق فکر وعمل اور ان کی واضح تصریحات سے ماخوذ تھے۔ سلف کا یہ طریقہ کیا تھا؟ اسے میمونؒ ابن مہران کی زبانی سنیے:

جب کوئی شخص حضرت ابوبکرؓ کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کرتا تو فیصلے کے لیے قرآن کو بنظر غائر دیکھتے۔ اگر وہاں کوئی ہدایت موجود ملتی تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا اور اس معاملے کے متعلق کوئی حدیث ان کے اپنے علم میں ہوتی تو اس حدیث کو اپنے فیصلے کی بنیاد قرار دیتے۔ لیکن جب اپنا ذخیرۂ احادیث بھی اس معاملے میں راہ نمائی کرنے سے انکار کر دیتا تو اس وقت آپ باہر تشریف لاتے اور عام مسلمانوں سے پوچھتے: میرے سامنے فلاں معاملہ پیش ہوا ہے، کیا تم میں سے کسی کو اس طرح کے معاملے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فیصلہ معلوم ہے؟ ایسے موقعوں پر بالعموم آپ کے اردگرد لوگوں کی ایک بڑی تعداد جمع ہو جاتی اور ہر شخص اپنے علم کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بیان کر دیتا، جس کو سن کر حضرت ابوبکر صدیقؓ فرماتے کہ: خدا کا ہزار ہزار شکر ہے جس نے ہمارے اندر ایسے افراد پیدا کیے ہیں جو ہمارے پیغمبر کے ارشادات محفوظ رکھے ہوئے ہیں۔ لیکن اگر کبھی اپنی امکانی کوششیں صرف کرنے کے بعد بھی حضرت موصوف کو کوئی حدیث نہ ملتی تو پھر آپ سربرآوردہ اور بہترین دل ودماغ رکھنے والے افراد ملت کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے اور جب وہ سب کسی رائے پر اتفاق کر لیتے تو اسی کے مطابق اپنا فیصلہ صادر فرماتے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ کے متعلق قاضی شریح کی روایت ہے کہ:

انھوں نے (یعنی حضرت عمرؓ نے) ان کے پاس (یعنی قاضی شریح کے پاس) فرمان بھیجا تھا کہ اگر تمھارے پاس کوئی ایسا معاملہ آئے جس کا حکم اللہ کی کتاب میں موجود

ہوتو اسی کے مطابق فیصلہ کرنا،خبردار! زید و بکر کی رائیں اس کی طرف سے تمھاری توجہ نہ ہٹائیں،اور اگر کوئی ایسا معاملہ تمھاری عدالت میں پیش ہو جس کے بارے میں کتاب الٰہی کوئی حکم نہ دے رہی ہو تو سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھو اور اس کی راہ نمائی میں فیصلہ کرو، لیکن اگر کسی معاملے میں نہ کتاب الٰہی کا کوئی حکم موجود ہو نہ سنّت کا، تو پھر یہ دیکھو کہ جمہور کا اتفاق اس قسم کے معاملے میں کس چیز پر ہے۔ اگر کوئی متفق علیہ رائے مل جائے تو) اسی کو اپنے فیصلے کے لیے اختیار کرلو۔ اور اگر یہ صورت پیش آجائے کہ کتاب الٰہی میں بھی معاملے کا کوئی فیصلہ نہ ملے، سنّت نبویؐ بھی خاموش ہو، اور اس بارے میں اپنے کسی پیش رُو کا کوئی قول بھی تم کو دستیاب نہ ہوسکے تو دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرو۔ اگر چاہو کہ اپنے رائے سے اجتہاد کر کے فوراً معاملے کا فیصلہ سنا دو تو ایسا بھی کرسکتے ہو اور اگر چاہو کہ (اجتہاد کے بعد فیصلہ کرنے میں) تاخیر اور مزید غور وفکر سے کام لو تو اس کی بھی اجازت ہے۔ (لیکن جہاں تک میری رائے کا تعلق ہے) میں دوسری ہی راہ کو تمھارے حق میں بہتر سمجھتا ہوں۔

حضرت عبداللہؓ ابن مسعود فرماتے ہیں:

ایک زمانہ ہم پر ایسا گزرا ہے جب کہ ہم معاملات کا فیصلہ نہیں کرتے تھے اور نہ اس کے اہل [1] تھے۔ لیکن اب مشیت ایزدی نے ہم کو اس جگہ لا کھڑا کیا ہے جہاں تم ہم کو دیکھ رہے ہو۔ تو سنو! آج کے بعد جس کسی کے سامنے کوئی معاملہ پیش ہو، اس کو چاہیے کہ اس کا فیصلہ کتاب الٰہی کے مطابق کرے، اور اگر کوئی ایسا معاملہ آئے جس کے متعلق کتاب الٰہی میں حکم مذکور نہ ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر نظر کرے اور ان ہی کے بموجب فیصلہ دے۔ لیکن جب کوئی ایسا معاملہ سامنے آئے جس کے بارے میں نہ کتاب الٰہی کچھ کہہ رہی ہو، نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کوئی ارشاد معلوم ہو تو علمائے صالحین کے فیصلے کو اختیار کرے اور اس سلسلے میں یہ نہ کہے

(1) اس زمانے سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کا زمانہ ہے۔

کہ ''میں ڈرتا[1] ہوں، اور میری رائے یہ ہے'' کیوں کہ حرام اپنی جگہ واضح ہے اور حلال بھی واضح ہے اور کچھ چیزیں ان دونوں کے درمیان ہیں، جن کی حلت اور حرمت واضح نہیں۔ سو (ان چیزوں کے حلال یا حرام قرار دینے میں یہ اصول سامنے رکھو کہ) جو چیز دل میں کھٹکے اس کو چھوڑ دو اور جو ایسی نہ ہو اس کو اختیار کرلو۔

حضرت ابن عباسؓ سے جب کوئی مسئلہ پوچھا جاتا تو حکم قرآنی کے مطابق اس کا جواب بتادیتے اور اگر قرآن میں اس کا حکم نہ ملتا اور سنت رسول ﷺ میں مل جاتا تو وہ سنا دیتے، اور جب ان دونوں کو خاموش پاتے تو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے فیصلوں کو سامنے رکھ کر جواب دیتے۔ لیکن جب یہاں سے بھی کوئی چیز نہ ملتی تو بطور خود اجتہاد کر کے اپنی رائے سے فیصلہ کرتے۔ انھی حضرت ابن عباسؓ نے (ایک موقع پر) لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے انھیں تنبیہ کی:

کیا تمھیں یہ کہتے ہوئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمانا یہ ہے اور فلاں شخص کا کہنا یہ ہے، اس امر کا خوف نہیں آتا کہ تم پر عذاب آدھمکے یا تمھیں زمین میں دھنسا دیا جائے؟[2]

حضرت قتادہؒ سے مروی ہے کہ: ابن سیرینؒ نے ایک شخص کو رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث سنائی تو اس نے کہا: اس مسئلے کے متعلق فلاں شخص یہ کہتا ہے؟

ابن سیرینؒ نے جواب دیا کہ: میں تجھ کو رسول اللہ ﷺ کی حدیث سناتا ہوں اور تو کہتا ہے کہ فلاں کا قول یہ ہے۔

امام اوزاعیؒ سے منقول ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمان صادر کیا تھا کہ:

کتاب اللہ کے حکم کے سامنے کسی شخص کی رائے کا کوئی وزن نہیں۔ ائمہ مجتہدین کی رائے صرف اس مسئلے میں قابل لحاظ ہے جس کے متعلق نہ تو خدا کی کتاب میں کوئی حکم

---

(1) مطلب یہ ہے کہ جب قرآن یا سنت یا اجماع صالحین سے کسی مسئلے کا حکم معلوم ہو جائے، تو خواہ مخواہ اس کے بیان کرنے میں جھجک سے کام نہ لینا چاہیے۔ (م)

(2) یعنی قول رسول ﷺ کے مقابلے میں کسی اور کا قول پیش کرنا موجب ہلاکت ہے۔

نازل ہوا اور نہ کوئی ارشادِ نبویؐ ہی وارد ہوا۔ رسول اللہ ﷺ نے جو سنت مقرر فرما دی ہو، اس میں کسی شخص کی رائے بال مگس کے برابر بھی وقعت نہیں رکھتی۔

اعمشؒ کا بیان ہے کہ ابراہیم نخعیؒ تنہا مقتدی کو امام کے بائیں جانب کھڑے ہونے کا فتویٰ دیتے تھے۔ میں نے ان کو سمیع زیات کے حوالے سے حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت سنائی کہ (جب ایک بار نماز تہجد میں وہ آنحضرت ﷺ کے بائیں طرف کھڑے ہو گئے تھے تو) آنحضرت ﷺ نے ان کو وہاں سے ہٹا کر دائیں طرف کھڑا کر لیا۔ ابراہیم نخعیؒ نے یہ روایت سن کر اپنے خیال سے رجوع کر لیا۔

بیان کیا جاتا ہے کہ: امام شعبیؒ کے پاس کوئی آدمی ایک مسئلہ پوچھنے آیا۔ امام موصوف نے جواب دیا کہ اس مسئلے میں حضرت عبداللہؓ ابن مسعود کی رائے یہ ہے۔ اس نے کہا! آپ اپنی رائے بتائیے۔ یہ سن کر امام شعبیؒ نے فرمایا لوگو! کیا تمھیں اس شخص پر حیرت نہیں ہوتی؟ میں نے تو اس کو ابن مسعودؓ کا فتویٰ بتا دیا اور یہ ہے کہ میری رائے پوچھ رہا ہے! میں تو جواب کے اس طریقے کو اپنی ذاتی رائے کے اظہار سے کہیں بہتر سمجھتا ہوں۔ خدا کی قسم میری زبان سے کسی گیت (۱) کا نکلنا مجھے پسند ہے مگر یہ پسند نہیں کہ (ابن مسعودؓ جیسے جلیل القدر صحابیؓ کے فتوے کے مقابلے میں) اس سے اپنی کسی رائے کا اظہار کروں۔

ان تمام آثار کو دارمی نے نقل کیا ہے۔

اسی طرح امام ترمذیؒ نے ابوسائب کی یہ روایت نقل کی ہے کہ: ہم لوگ وکیعؒ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ انھوں نے ایک شخص سے، جو رائے سے کام لینے کے حق میں تھا، فرمایا رسول اللہ ﷺ نے اِشعار (۲) کیا ہے، مگر امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اِشعار مُثلہ ہے! میں نے دیکھا کہ یہ الفاظ سنتے ہی وکیعؒ غصے سے بے تاب ہو گئے اور فرمایا: میں تجھ سے کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا ہے اور تو اس کے مقابلے میں ابراہیم نخعیؒ کا قول سنا رہا ہے۔ یقیناً تو اس قابل ہے کہ قید میں ڈال دیا جائے اور اس وقت تک باہر نہ نکالا جائے

(۱) گیت نکلنے سے مراد یہ ہے کہ زبان سے کوئی گناہ کی بات نکل جائے۔
(۲) ''اشعار'' ایک شرعی اصطلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قربانی کے اونٹ کی کوہان دائیں طرف سے کسی دھاردار آلے کے ذریعے سے اس طرح زخمی کر دی جائے کہ وہ خون میں لت پت ہو جائے۔

جب کہ اپنے اس قول سے رجوع نہ کر لے۔

حضرت عبداللہؓ ابن عباس، عطا، مجاہد اور مالک ابن انسؒ فرمایا کرتے تھے کہ: کوئی شخص ایسا نہیں ہے (جس کی ہر بات آنکھ بند کر کے مان لی جائے اور) جس کی کچھ باتیں قابل تسلیم اور کچھ قابل رد نہ ہوں، بجز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے۔

اس طریق فقہ کی کامیابی

(غرض سلف صالحین کا یہ اسوہ تھا جس کو سامنے رکھ کر علمائے حدیث نے استنباطِ مسائل کے مذکورہ بالا قواعد کا تعین کیا) پھر جب انھوں نے اصول فقہ کو ان جدید بنیادوں پر مرتب کر کے مسائل پر نظر ڈالی تو ان مسائل میں سے، جن پر پہلے گفت گو ہو چکی تھی یا جواب ان کے سامنے پیش آ رہے تھے، کوئی مسئلہ ایسا نہ تھا جس کے متعلق کوئی نہ کوئی حدیث انھیں نہ مل گئی ہو ـــــ خواہ وہ مرفوع اور متصل ہو، خواہ مرسل، خواہ موقوف صحیح ہو، خواہ حسن[1]، خواہ (کسی اور طرح کی) قابل اعتبار، یا (اگر کوئی حدیث نہ مل سکی ہو تو) شیخین (ابو بکرؓ و عمرؓ) یا دوسرے خلفائے راشدین یا فقہا و قضاۃ اسلام کے اقوال میں سے کوئی نہ کوئی قول نہ مل گیا ہو، یا (کوئی حدیث اور اثر نہ ملنے کی شکل میں نصوص کتاب وسنت کے) عموم، اشارات اور مقتضیات سے انھوں نے خود استنباط نہ کر لیا ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے حقیقی اتباع سنت کی شاہراہ باز کر دی۔ ان علما میں کمال کی بلندی، احادیث کی زیادتی، فقیہانہ بصیرت اور مراتب حدیث کی واقفیت کے لحاظ سے سب سے زیادہ نمایاں امام احمد بن حنبلؒ ہیں اور ان کے بعد اسحاقؒ ابن راہویہ۔

فقہ کا یہ طریقہ کوئی آسان طریقہ نہیں ہے بلکہ اس طرز پر مسائل شرعیہ میں رائے قائم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی کے اسی احادیث اور آثار کا ایک بڑا ذخیرہ اکٹھا ہو۔ چنانچہ احمد بن حنبلؒ سے جب پوچھا گیا کہ: کیا ایک لاکھ حدیثوں کا علم ایک شخص کے مفتی

---

(۱) ''حسن''، فن حدیث کی اصطلاح میں اس روایت کو کہتے جس کی سند متصل ہو، شذوذ اور علت سے محفوظ ہو، لیکن اس کے راوی اعلیٰ درجے کے نہ ہوں۔

بننے کے لیے کافی ہے؟ تو آپ نے فرمایا ''نہیں'' (پوچھنے والا اس تعداد کو بڑھاتا رہا) یہاں تک کہ جب پانچ لاکھ تک یہ تعداد پہنچ گئی تب جا کر امام موصوف نے کہا کہ: ہاں اب توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ مفتی بن سکے گا۔ (غایۃ المنتہیٰ) یہاں مفتی بننے سے امام احمد بن حنبلؒ کی مراد اسی طرز پر فتویٰ دینے کی تھی جس کا ذکر ہم اس وقت کر رہے ہیں۔

☆......☆......☆......☆......☆

تنقیح حدیث کا دور

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ایک اور گروہ پیدا کیا۔ اس گروہ نے جب دیکھا کہ پچھلوں نے ہم کو احادیث کے جمع کرنے اور مذکورہ بالا اصل پر فقہ کی بنیادیں استوار کرنے کے فرض کی ادائیگی سے بے نیاز کر دیا ہے تو وہ فن حدیث سے تعلق رکھنے والے دوسرے کاموں کے لیے یک سو ہو گیا، مثلاً روایات کے ذخیرے میں سے ان حدیثوں کو چھان پھٹک کر الگ کرنا جن کی صحت پر یزید بن ہارون، یحییٰ ابن سعید قطان، احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ اکابر اہل حدیث کا اتفاق ہو یا اُن احادیث فقہ کو چُن کر جمع کرنا جن پر فقہا اور علما نے اپنے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے، یا ان شاذ [1] اور غریب قسم کی روایتوں میں سے، جو پچھلوں کے دائرہ نقل و بیان میں نہیں آسکی تھیں، ہر ایک حدیث کے متعلق یہ فیصلہ کرنا کہ وہ کس پایہ کی ہے، یا ان سندوں کا کھوج لگانا جن کے واسطے سے پہلے جامعین حدیث نے حدیثیں نہ پائی ہوں لیکن ان میں کوئی نہ کوئی فنی اہمیت موجود ہو، مثلاً یہ کہ اسناد متصل ہوں (جب کہ پہلے اس طرح کی کوئی سند نہ مل سکی ہو) یا یہ سند زیادہ عالی مرتبت ہو یا اس کے اندر فقیہ راوی، فقیہ راوی سے یا حافظ حدیث راوی سے روایت بیان کر رہا ہو۔

یہ مقدس گروہ بخاریؒ، مسلمؒ، ابوداوٗدؒ، عبدؒ ابن حمید، دارمیؒ، ابن ماجہؒ، ابویعلیٰؒ، ترمذیؒ، نسائیؒ، دار قطنیؒ، حاکمؒ، بیہقیؒ، خطیبؒ، دیلمیؒ اور ابن عبدالبرؒ وغیرہ اساطین علم پر مشتمل ہے۔ جہاں تک میری رائے کا تعلق ہے، علم کی وسعت، تصانیف کی افادیت اور عام شہرت کے لحاظ سے ان میں سے چار حضرات اس گروہ کے گُل سر سبد ہیں، جو قریب قریب ہم عصر بھی ہیں (ہم یہاں ان کا اور ان کی بعض ممتاز خصوصیات کا مختصر تذکرہ کیے دیتے ہیں)۔

(۱) ''شاذ'' اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند اگرچہ متصل ہو اور جس کے راوی معتبر ہوں مگر وہ صرف ایک طریقے سے مروی ہو اور کسی دوسری صحیح اور مضبوط حدیث کے مخالف واقع ہو۔ (م)

امام بخاریؒ

ان میں سے سب سے پہلے شخص ابوعبداللہ بخاری ہیں۔ احادیث کے بارے میں ان کا زاویہ نگاہ یہ تھا کہ جو حدیثیں متصل، مشہور اور صحیح ہوں، ان کو دوسری احادیث سے چھانٹ کر الگ کرلیا جائے اور انھی کو فقہ، سیرت اور تفسیر کا اصل سرچشمہ قرار دے کر ان سے مسائل کا استنباط کیا جائے، اس مقصد کو سامنے رکھ کر انھوں نے اپنی کتاب ''جامع صحیح بخاری'' مرتب کی، اور انھی شرائط کے مطابق مرتب کی جن کو پہلے سے انھوں نے متعین کیا تھا۔

بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرد بزرگ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا کہ آپ فرما رہے ہیں: تمھیں کیا ہوگیا ہے کہ میری کتاب کو چھوڑ کر محمد بن ادریس (یعنی امام شافعیؒ) کی فقہ میں مشغول ہو! عرض کیا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کی کتاب کون سی ہے؟ فرمایا ''صحیح بخاری''۔ بخدا اس کتاب نے جو کمال شہرت اور حسنِ قبول حاصل کیا اور اس سے اوپر کسی شہرت اور مقبولیت کی آرزو بھی نہیں کی جاسکتی۔

امام مسلمؒ

دوسرے شخص مسلم نیشاپوری ہیں۔ ان کا مطمحِ نظر یہ تھا کہ ان متصل اور مرفوع حدیثوں کا انتخاب کیا جائے جن کی صحت پر تمام محدّثین کا اتفاق ہو اور جن سے سنّت رسولؐ کی صحیح نشان دہی ہوتی ہو۔ ساتھ ہی انھوں نے یہ عزم بھی کیا کہ ان احادیث کو اس انداز سے مرتب کیا جائے جس سے عام دماغوں کے لیے ان کا سمجھ لینا آسان ہوجائے اور ان سے مسائل نکالنے میں زحمت کم سے کم ہو۔ الحمد للہ کہ (ان عزائم میں وہ پوری طرح کامیاب رہے اور ان مقاصد کے لحاظ سے) انھوں نے اپنی کتاب کو بہترین ترتیب کے ساتھ مرتب کیا۔ یعنی ہر حدیث کی تمام سندیں ایک ہی جگہ جمع کردیں، تاکہ ایک ہی حدیث کے مختلف متنوں کا اختلاف پوری طرح روشنی میں آجائے اور یہ بھی معلوم ہوجائے کہ اس کی مختلف سندیں کس طرح ایک ہی جڑ سے شاخ در شاخ ہوئی ہیں، پھر جو حدیثیں بظاہر ایک دوسرے

کی مخالف تھیں، ان میں تطبیق بھی دے دی۔ اس طرح اپنی ان مبارک کوششوں کے ذریعے سے امام مسلمؒ نے کسی ایسے شخص کے لیے جو زبان عربی سے واقفیت رکھتا ہو، سنت کی شاہراہ کو چھوڑ کر کسی اور طرف جانے کا عذر باقی نہیں رہنے دیا۔

امام ابوداؤدؒ

تیسرے بزرگ امام ابوداؤد بجستانیؒ ہیں جن کے سامنے یہ مقصد تھا کہ ان حدیثوں کو ایک جگہ جمع کیا جائے جو فقہا کا مدار حجت ہیں اور ان میں زیادہ مشہور ہیں، اور جن پر عام علما نے احکام کی بنیاد رکھی ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر انھوں نے اپنی کتاب مرتب کی اور اس میں صحیح اور حسن حدیثوں کے ساتھ ساتھ ایسی ضعیف حدیثیں بھی جمع کیں جو کمزور ہونے کے باوجود قابل عمل تھیں۔

چنانچہ امام مذکور خود فرماتے ہیں کہ: میں نے اپنی کتاب میں کوئی ایسی حدیث درج نہیں کی ہے جو تمام علمائے حدیث کے نزدیک قابل ترک ہو۔ پھر جمع حدیث کے ساتھ ساتھ، آپ نے ضعیف روایتوں کے ضعف کی تصریح بھی کر دی ہے اور جن روایتوں میں کوئی علت [1] تھی، اس کے بیان میں ایسا انداز اختیار کیا ہے کہ فن حدیث میں نظر رکھنے والا اس کو اپنی نگاہ تعمق سے ضرور ہی بھانپ لے اور (سب سے بڑی بات یہ کہ) ہر حدیث بیان کرنے سے پہلے انھوں نے کسی ایک ایسے مسئلے فقہی کو بطور عنوان ضرور درج کر دیا ہے جس کو کسی نہ کسی عالم نے اس حدیث سے مستنبط کیا ہو اور جو کسی نہ کسی کا مذہب ہو۔ یہی وجہ ہے امام غزالیؒ وغیرہ کے اس خیال کی کہ ''ابوداؤد'' کی کتاب مجتہد کے لیے کافی ہے۔

امام ترمذیؒ

چوتھے بزرگ ابوعیسیٰ ترمذیؒ ہیں جن کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے ایک طرف تو روایتوں کی توضیح میں امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کے طریقے کو پسند کیا تھا، دوسری طرف فقہا اور علما کے مذاہب جمع کرنے میں امام ابوداؤدؒ کی روش کے گرویدہ تھے۔ اس

(۱) ''علت'' حدیث کے متن یا اس کی سند کے اُس پوشیدہ نقص کو کہتے ہیں جو نگاہ تحقیق کی گرفت میں بمشکل آسکے۔ (م)

لیے انھوں نے اپنی کتاب کی تالیف میں ان دونوں ہی خوبیوں کو سمیٹ لیا۔ مزید برآں یہ بھی کیا کہ صحابہ ؓ اور تابعینؒ اور دوسرے علمائے ملت کے مذاہب بھی بیان کردیے۔ اس طرح ایک ایسی جامع تصنیف تیار کی جس میں:

۱۔ نہایت خوبی کے ساتھ حدیث کی مختلف سندوں کا اس طور پر اختیار کیا گیا ہے کہ ایک سند تو ذکر کردی ہے اور باقی کی طرف صرف اشارے کردیے ہیں۔

۲۔ ہر حدیث کے متعلق اس کے صحیح یا حسن یا ضعیف یا منکر[1] ہونے کی، نیز ضعیف روایتوں کے سبب ضعف کی وضاحت بھی کردی ہے، تاکہ طالبِ فن کو پوری بصیرت حاصل ہوتی رہے اور وہ معتبر احادیث میں امتیاز کرسکے۔

ہر حدیث کے بارے میں یہ تصریح بھی کردی ہے کہ وہ مشہور ہے یا غریب۔

صحابہؓ اور فقہائے اسلام کے مذاہب بھی نقل کرتے گئے ہیں اور اس سلسلے میں حسب ضرورت اگر کسی کا نام تحریر کیا ہے تو کسی کی کنیت بیان کی ہے۔

غرض فن حدیث کے طالبان باہمت کے لیے کوئی حجاب اس کتاب میں باقی نہیں رہنے پایا ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ: وہ مجتہد کے لیے کفایت اور مقلد کے لیے بس کرتی ہے۔

☆......☆......☆......☆......☆

(۱) ''منکر'' اس ضعیف حدیث کو کہتے ہیں جو کسی حدیث صحیح یا حسن کی مخالف ہو۔ (م)

اہل الرّائے

اجتہاد رائے کا رُجحان

ان لوگوں کے مقابلے میں (جن کا ذکر اُوپر گزرا ہے اور جن کو اہل الحدیث کہا جاتا ہے) ایک دوسرا گروہ ہے جس کا تعلق امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے عہد اور اس کے بعد کے زمانوں سے ہے۔ یہ لوگ نہ (فرضی) مسائل پر سوال وجواب کو بُرا سمجھتے تھے، نہ فتویٰ دینے میں کوئی ڈر (اور ہچکچاہٹ) محسوس کرتے تھے۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ فقہ ہی دین کی بنیاد ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کو وسیع پیمانے پر لوگوں تک پہنچایا جائے، لیکن حدیثیں بیان کرنے اور ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنے سے یہ لوگ بہت ڈرتے تھے، جیسا کہ امام شعبیؒ فرماتے ہیں:

> کسی حدیث کا (بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے) صحابہؓ تک پہنچ کر رہ جانا ہمیں زیادہ پسند ہے تاکہ اگر اس کے الفاظ میں کوئی کمی بیشی ہوگئی ہو تو وہ دوسروں ہی کی طرف منسوب ہو کر رہ جائے (اور ذات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کے منسوب کر دینے کے گناہ سے انسان بچ جائے)۔

ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے کہ:

> مجھ کو (احادیث رسولؐ سنانے کے بجائے) یہ کہنا زیادہ پسند ہے کہ عبداللہ ابن مسعودؓ نے یہ فرمایا ہے، علقمہ نے یہ کہا ہے۔

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان کرتے تھے تو ان کا چہرہ (روایت حدیث کی بھاری ذمہ داریوں کی ہیبت سے) متغیر ہو جاتا اور (سہم سہم کر) فرماتے:

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے) ایسا ہی (فرمایا ہے) یا اسی کے قریب قریب۔ ایسا ہی (فرمایا ہے) یا اسی کے قریب قریب۔

حضرت عمرؓ نے جب انصار کا ایک وفد کوفہ بھیجا تو اسے ہدایت کی کہ:

تم کوفہ جا رہے ہو، جہاں تم ایسے (باخدا) لوگوں سے ملو گے جو قرآن پڑھ کر رُو پڑتے ہیں، یہ لوگ تمھارے پاس آ کر کہیں گے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی آئے! محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی آئے! غرض وہ تمھارے پاس آ کر تم سے حدیثیں سننی چاہیں گے، تم حتی الوسع کم سے کم حدیثیں بیان کرنا۔

ابن عون فرماتے ہیں کہ:

جب امام شعبیؒ کے پاس کوئی مسئلہ آتا تو وہ اس کا جواب دینے سے پہلو تہی کرتے، ان کے بالمقابل ابراہیم نخعیؒ کا دستور یہ تھا کہ مسائل کا جواب دینے میں ان کی زبان خاموش ہونا جانتی ہی نہ تھی۔

ان تمام آثار کو امام دارمیؒ نے نقل کیا ہے۔

ظہور تخریج کے اسباب

(اس اختلاف نظر کی وجہ سے) حدیث اور فقہ اور مسائل کی وہ تدوین (جو پہلے لوگوں کے ہاتھوں سرانجام پا چکی تھی) ان لوگوں کے جس طرح کام آئی، اس کی نوعیت جداگانہ تھی (اور یہ لوگ اس سے وہ فائدہ حاصل نہ کر سکے جو گروہ اوّل یعنی علمائے حدیث نے حاصل کیا تھا) جس کی تفصیل اور جس کی وجوہ یہ ہیں:

ان کے پاس احادیث و آثار کا وہ ذخیرۂ عظیم نہ تھا جس کے ذریعے سے وہ اہل الحدیث کے اختیار کیے ہوئے اصول پر مسائل فقہیہ کا استنباط کر سکتے۔

ان کے سینے اس بات کے لیے کھل نہ سکے تھے کہ (مختلف الخیال) علمائے سلف کے اقوال کو گہری نگاہ سے دیکھتے، ان کو جمع کرتے اور ان پر بحثیں کرتے (اور اس کے بعد مسلک حق کا انتخاب کرتے، جس سے اتہامات کا ہدف بن گئے، یعنی انھوں نے صرف اپنے

ائمہ کو لے لیا اور ان کے متعلق دلوں میں یہ نقش عقیدت بٹھالیا کہ انھیں تحقیق کا بلند مقام حاصل تھا۔ (مختصر یہ کہ) ان لوگوں کے دل اپنے شیوخ کی طرف انتہائی حد تک جھک گئے تھے، چنانچہ علقمہؒ نے کھلے بندوں فرمایا:

کیا کوئی صحابی عبداللہؓ بن مسعود سے زیادہ پختہ نظر رکھتا ہے؟

امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ:

ابراہیم سالم سے زیادہ فقیہ ہیں اور اگر صحبت رسول ﷺ کی فضیلت کا سوال نہ ہوتا تو میں کہہ دیتا کہ علقمہ (تابعی) ابن عمرؓ (صحابی) سے بڑے فقیہ ہیں۔

ان لوگوں کو قدرت کی طرف سے ایسی ذہانت اور زود فہمی عطا ہوئی تھی، اور ان کا ذہن ایک بات سے دوسری بات کی طرف بسرعت منتقل ہونے کا اتنا ملکہ رکھتا تھا کہ وہ اپنے شیوخ کے اقوال پر جواب مسئلہ کی بآسانی ''تخریج'' کر سکتے تھے۔

حق یہ ہے کہ جس کام کے لیے جو پیدا کیا گیا ہے، اس کے لیے اسی کام کی راہ آسان بھی کی جاتی ہے اور ہر گروہ اپنے ہی سرمایۂ فکر و نظر میں مگن رہتا ہے۔ الغرض یہ اسباب تھے جن کی بنا پر ان حضرات نے تخریج کو اپنی فقہ کی عمارت کا سنگ بنیاد قرار دے لیا۔

تخریج کیا ہے؟

تخریج کا قاعدہ یہ ہے کہ آدمی اس صاحب علم کی تصنیف اپنے حافظے میں منتقل کرے جو اس کے شیوخ و اساتذہ کی بہترین وکالت کرنے والا، ان کے اقوال سے سب سے زیادہ واقفیت رکھنے والا، ان کے مختلف اقوال میں سے (ایک کو دوسرے پر) ترجیح دینے میں سب سے بڑھ کر فکر صائب رکھنے والا ہو۔ پھر ہر مسئلے میں حکم کی علت پر غور کرے اور جب کوئی بات اس سے پوچھی جائے یا خود اسی کو کسی امر میں حکم شریعت معلوم کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اپنے شیوخ کے اقوال کے اُس ذخیرے پر، جس کو اس نے اپنے حافظے میں محفوظ کر رکھا ہے، نگاہ ڈالے۔ اگر اس سے مسئلے کا جواب صریح طور پر مل جائے تو خیر، ورنہ ان اقوال صریحہ کے عموم کو دیکھے اور مسئلہ زیر بحث کو کہیں نہ کہیں اس عموم کے دائرے میں

لے لے، یا ان کے کسی قول کے کسی ضمنی اشارے پر اپنی نظریں جمادے اور اس سے مسئلے کا جواب مستنبط کرے۔ چنانچہ یہ اپنی جگہ ایک حقیقت بھی ہے کہ بعض اوقات ایک کلام اپنے اندر ایسا اشارہ یا اقتضا رکھتا ہے جس سے مسئلہ زیر غور کی گرہ کھل جاتی ہے ــــــ کبھی ایک شے اس مسئلے کی جس کی تصریح اس کے اپنے شیوخ کے اقوال میں ہوتی ہے، نظیر ہوتی ہے، اس لیے اس کو اس پر محمول کر دیا جاتا ہے۔ اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس مسئلے کی علت کا سراغ لگاتے ہیں (جو اقوال شیوخ میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہوتا بلکہ) جس کی تصریح تخریب یا سبر[1] یا حذف سے ہوئی ہوتی ہے اور (اشتراک علت کو دیکھتے ہوئے) اس مسئلے پر بھی وہی حکم لگا دیتے ہیں جس کی تصریح (ابھی تک کے مجموعۂ اقوال و فتاویٰ میں) نہیں ہوئی ہوتی (گویا تخریج در تخریج کی جاتی ہے)۔ بعض اوقات اس مسئلہ مصرحہ کے متعلق اس طرح کی دو تقریریں ہوتی ہیں کہ اگر وہ دونوں قیاس اقترانی[2] یا قیاس شرطی[3] کے طور پر ایک مرکز میں جمع ہو جائیں تو اس سے جو نتیجہ برآمد ہو، وہی اس مسئلے کا جواب ہو جائے۔ پھر کبھی صورت حال یہ ہوتی ہے کہ ایک بات، شیوخ کے فرمودات میں، مثال کی حیثیت سے اور تصنیفی تقسیم کے اعتبار سے تو بالکل بے نقاب ہوتی ہے مگر بلحاظ تعریف ــــــ ایسی تعریف جو جامع بھی ہو اور مانع بھی ــــــ وہ نامعلوم اور غیر متعین ہوتی ہے، تو اس شکل میں وہ اہل زبان کی طرف رجوع کرتے ہیں اور پوری کاوش سے اس امر کی ذاتیات[4] معلوم کرتے ہیں، اس کی جامع اور مانع تعریف معین کرتے ہیں، اس کے مبہم حصوں کو واضح اور اس کے متشابہ پہلوؤں کو ممیز کرتے ہیں۔ کبھی شیوخ کا کوئی قول دو

---

(۱) ''سبر'' تخریج کی طرح ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کے تمام اوصاف کو اس فرع کے سامنے جس پر اصل کو قیاس کیا جا رہا ہے، رکھ کر دیکھا جائے اور اس وصف کو لے کر جو اصل اور فرع میں مشترک طور پر موجود ہے، باقی سے صرف نظر کر لیا جائے، تا کہ اس حکم کی علت متعین ہو جائے۔ (مترجم)

(۲) ''قیاس اقترانی'' علم منطق کی اصطلاح میں اس قیاس کو کہتے ہیں جس کے مقدمات کے بیان کے بعد ان مقدمات کا نفس نتیجہ یا اس کا نقیض مذکور ہو۔

(۳) ''قیاس شرطی'' ''قیاس اقترانی'' ہی کی ایک مخصوص قسم ہے، جس کے دونوں مقدمے شرطی ہوں۔ مقدمہ شرطی سے مراد وہ مقدمہ ہے جس میں کسی چیز کے لیے کسی دوسری چیز کے ثبوت یا اس کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو۔

(۴) ''ذاتیات'' سے مراد کسی امر کے وہ بنیادی اوصاف ہیں جو اس کی حقیقت اور جوہریت سے تعلق رکھتے ہیں۔ (م)

صورتوں کا احتمال رکھتا ہے تو یہ اہل تخریج غور کر کے ایک صورت کو ترجیح دیتے ہیں۔ کبھی مسائل اور ان کے دلائل میں جو تعلق ہوتا، اس پر پردہ پڑا ہوا ہے تو یہ لوگ اپنی انگشت بحث وفکر سے اس پردے کو ہٹا دیتے ہیں۔ بعض اہل تخریج نے اپنے ائمہ کے (اقوال وتصریحات کے علاوہ ان کے) کسی کام کرنے یا کسی کام پر سکوت اختیار کرنے سے بھی استدلال کیا ہے، وغیرہ وغیرہ۔

مجتہد فی المذہب

غرض یہ ہیں استنباط مسائل کے وہ طریقے جن کو تخریج کہا جاتا ہے اور جو مسئلہ اس طرح مستنبط کیا جاتا ہے، اس کا ذکر یوں کرتے ہیں کہ: فلاں شخص کا تخریج کیا ہوا مسئلہ یہ ہے یا اس طرح کہ: فلاں امام کے مذہب پر یا فلاں کی قائم کردہ بنیاد کے لحاظ سے، یا فلاں کے قول کے مطابق مسئلے کا جواب یہ ہے۔ اور وہ لوگ (جو تخریج کرتے ہیں) مجتہد فی المذہب کہے جاتے ہیں۔ اور یہ جو کسی نے کہا ہے کہ: جس نے مبسوط یاد کر لی وہ مجتہد ہے۔ یعنی اگرچہ وہ علم روایت سے بالکل بے بہرہ ہی کیوں نہ ہو اور ایک حدیث بھی نہ جانتا ہو تو اس قول سے اس کی مراد دراصل اس اجتہاد سے ہے جس کی بنیاد اسی قاعدۂ تخریج پر ہو۔

بعض مذاہب کے پھیلنے اور بعض کے مٹنے کے اسباب

یہ تخریج ہر مذہب میں ہوئی اور پورے زور شور سے ہوئی، لیکن پھر ہوا یہ کہ جس مذہب کے اہل علم شہرت عام کے مالک تھے، قدرتاً قضا اور افتا کے مناصب ان ہی کو سپرد کر دیے گئے۔ جس کی وجہ سے ان کی تصنیفات عوام الناس میں مشہور ہو گئیں اور ہر طرف لوگ ان کو پڑھنے پڑھانے لگے۔ اس طرح وہ مذہب اطراف عالم میں پھیل نکلا اور برابر پھیلتا رہا۔ اس کے برعکس جس مذہب کے علم بردار گوشۂ گم نامی میں پڑے رہے اور نہ ان کے ہاتھوں میں قضا و افتا کے عہدے آئے، نہ عام لوگوں نے ان سے کسی گہری وابستگی کا اظہار کیا، وہ مذہب چند ہی دنوں بعد صفحۂ ہستی سے ناپید ہو گیا۔

☆......☆......☆......☆......☆

مسلکِ حق وراہِ اعتدال

حق کا درمیانی راستہ

حقیقت یہ ہے کہ استنباط کے مذکورۂ بالا دونوں طریقوں ـــــ طریق تخریج اور طریق تتبع احادیث ـــــ میں سے ہر طریقہ اپنے لیے ایک مضبوط دینی بنیاد رکھتا ہے، اور علمائے محققین ہر زمانے میں بیک وقت ان دونوں طریقوں کو اختیار کرتے رہے ہیں۔ (فرق صرف تناسب میں ہوتا تھا یعنی) بعض نے طریق تخریج سے زیادہ کام لیا اور الفاظ حدیث کے اتباع کا کم لحاظ کیا اور بعض کا رُجحان اتباعِ روایات کی طرف زیادہ اور طریق تخریج کی طرف کم رہا۔ پس یہ مناسب نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک طریقے کو بالکلیہ چھوڑ دیا جائے جیسا کہ (بدقسمتی سے اہل الحدیث اور اہل فقہ) دونوں جماعتوں کے عام لوگوں کا شیوہ ہے۔ حق خالص یہ ہے کہ (ان دونوں طریقوں کو جمع کیا جائے)۔ ان میں باہم مطابقت پیدا کی جائے، اور ایک کے اندر جو نقص ہے، دوسرے کی مدد سے اس کی تلافی کی جائے۔ یہی مدعا ہے حضرت حسن بصریؒ کے اس ارشاد کا:

> اس خدا کی قسم! جس کے سوا کوئی معبود نہیں، تمھارا راستہ غالی (حد سے تجاوز کرنے والے) اور جافی (حدِ واجب تک پہنچنے میں کوتاہی کرنے والے) دونوں کے درمیان ہونا چاہیے۔

پس جو اہل حدیث ہیں، ان کو چاہیے کہ اپنے اختیار کیے ہوئے مسائل اور مذاہب کو عہد تابعینؒ اور اس کے بعد کے ائمہ مجتہدین کی رایوں پر پیش کریں (اور ان کے تفقہ سے فائدہ اٹھائیں) اور جو اہل تخریج ہیں، ان کا فرض یہ ہے کہ احادیث کے ذخیرے سے فکر و نظر کا وہ لگاؤ پیدا کریں جس کے ذریعے سے وہ کسی صریح اور ثابت شدہ (حدیث) کی

مخالفت سے بچ سکیں اور کسی ایسے مسئلے میں جس کے متعلق کوئی حدیث یا اثر موجود ہو، رائے زنی نہ کر جائیں۔

اہل الحدیث کی افراط وتفریط

کسی محدّث کو ان اصول وقواعد کے استعمال میں، جن کو ائمہ حدیث نے گو اپنے پورے اطمینان کے ساتھ وضع کیا ہے لیکن بہر حال ان کی قطعیت پر شارع کی کوئی نص موجود نہیں ہے، اتنا غلو اور تشدّد نہ کرنا چاہیے کہ اس سے کسی حدیث کو (جو ان قواعد پر پوری نہ اترتی ہو) یا کسی قیاس صحیح کو ٹھکرا بیٹھے۔ مثال کے طور پر:

ہر اس حدیث کا انکار کر دینا جس کے مرسل یا منقطع ہونے کا معمولی شبہہ بھی موجود ہو جیسا کہ علامہ ابن حزم نے امام بخاریؒ کی روایت کی ہوئی ''تحریم معارف'' (گانے بجانے کو حرام قرار دینے) والی حدیث کو رد کر دیا ہے صرف اس بنا پر کہ اس کی سند میں انقطاع کا شبہ موجود ہے، حالانکہ یہ حدیث فی الواقع متصل اور صحیح ہے (اس لیے ایک ایسے شبہے کو جس کی واقعیت پر کوئی ثبوت موجود نہیں، اتنی اہمیت دینا کسی طرح مناسب نہیں ہوسکتا کہ حدیث کو بالکل نا قابل قبول ٹھہرا دیا جائے) اس قسم کے شکوک کو صرف اسی وقت درخور اعتنا سمجھا جانا چاہیے جب کہ کوئی دوسری صحیح حدیث اس کے مخالف پڑتی ہو۔

یا محدثین کا یہ کہنا کہ ''فلاں راوی فلاں شخص کی روایات کا سب سے بڑا حافظ ہے''۔ اس بات کا ان کے طرز فکر وعمل پر اتنا گہرا اثر ہوتا ہے کہ وہ اس راوی کی بیان کی ہوئی حدیثوں کو دوسروں کی بیان کردہ حدیثوں پر لازماً ترجیح دے دیا کرتے ہیں، اگرچہ دوسرے راویوں میں (دیگر اعتبارات سے) ترجیح کے ہزاروں وجوہ پائے جاتے ہوں، اور جب کہ (یہ بات بھی معلوم ومسلّم ہے کہ) روایت بالمعنی [1] کرتے وقت عام روایان حدیث کی نگاہیں معانی پر مرکوز رہا کرتی تھیں نہ کہ ادب وزبان کے ان نقطوں پر جو صرف بال کی کھال نکالنے والے عربی دانوں کے جاننے پہچاننے کی چیزیں ہیں، پس (ایسی حالت

(1) ''روایت بالمعنی'' کا مطلب یہ ہے کہ ارشادات رسولؐ کے الفاظ سے قطع نظر کرتے ہوئے ان کے اصل مقصود کو اپنے لفظوں میں ادا کر دیا جائے۔ اکثر وبیش تر راویوں کا طریقہ روایت یہی تھا۔ (م)

میں اس سب سے بڑے ''حافظ'' راوی کے ایک ایک لفظ کو مدارِ حجت بنانا اور) ''ف'' یا ''و'' وغیرہ جیسے حروف تک سے، یا کسی لفظ کی تقدیم وتاخیر سے استدلال کا رُخ متعین کرنا، اور اسی طرح کی دوسری باتیں ان کے تکلف بے جا اور تشددِ ناروا کی آئینہ دار ہیں (جن کو اصل مقصد روایت سے کوئی تعلق نہیں)۔ ورنہ تم دیکھتے ہو کہ عموماً جب کوئی دوسرا راوی اسی روایت کو بیان کرتا ہے تو اس حرف کو چھوڑ کر (جس کو راوی اوّل نے استعمال کیا تھا) اس کی جگہ کو یہ دوسرا حرف لاتا ہے۔

اس باب میں قول فیصل یہ ہے کہ راوی جو کچھ بیان کرتا ہے، اس کے متعلق بظاہر یہی سمجھنا چاہیے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے۔ ہاں اگر کوئی دوسری حدیث یا کوئی اور دلیل (اس کے خلاف) منظرِ عام پر آ جائے تو ضروری ہے کہ اس کو چھوڑ کر اس کی طرف رجوع کر لیا جائے۔

اہل الرائے کی افراط وتفریط

اسی طرح اہل تخریج کے لیے بھی یہ مناسب نہیں کہ وہ (اپنے ائمہ کے کلام کو کُرید کُرید کر) کسی ایسے قول کی تخریج کریں جو اس کلام کی روح اور مزاج سے ہم آہنگ نہ ہو اور اہل زبان وعلمائے لغت کا عام اسلوب سخن فہمی اس قول کو اس کلام کا نتیجہ قرار دینے سے انکار کر رہا ہو، یعنی اس قول کی بنیاد (اصل اور فرع کی) جس علت مشترک کی تخریج پر رکھی گئی ہو یا اس کو جس مسئلے کی نظیر مان کر اس پر محمول کیا گیا ہو، (وہ متفق علیہ نہ ہو بلکہ ان کے علت مشترک ہونے یا نظیر مسئلہ ہونے میں) ارباب نظر اختلاف رکھتے ہوں، اور اس کے بارے میں ایک سے زائد رائیں پائی جاتی ہوں۔ پھر (اس تخریج کی صحت کے غیر یقینی ہونے کی حد یہ ہو کہ) اگر بالفرض خود ان ائمہ مذہب سے (جن کے اقوال کو سامنے رکھ کر یہ تخریج کی گئی ہے) یہی مسئلہ پوچھا جاتا تو شاید وہ بھی کسی رکاوٹ کی وجہ سے اس معاملے کو اس مسئلہ کی نظیر قرار دے کر اس پر محمول نہ کرتے، یا اپنے قول کی کوئی ایسی علت بتاتے جو ان حضرات کی معین کی ہوئی اور نکالی ہوئی علت کے ماسوا ہوتی۔ تخریج تو جائز صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ دراصل مجتہد کی تقلید کا دوسرا نام ہے، اس لیے وہ نقص سے پاک اسی وقت ہو سکتی ہے

جب کہ کلام مجتہد کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر، کی گئی ہو۔

اسی طرح ان لوگوں کے لیے یہ بات بھی زیبا نہیں کہ صرف ایک ایسے اصول کی پیروی میں (جو اپنی قطعیت پر کوئی نص نہیں رکھتا اور) جس کو خود انھوں نے، یا اُن کے شیوخ نے اپنی فہم سے مقرر کر رکھا ہے، کسی ایسی حدیث یا اثر کو رد کر دیں جس کو تمام علمائے حدیث صحیح کہتے اور مانتے آئے ہیں۔ جیسا کہ بعض حضرات نے (اپنے قیاس اور اپنے اصول کی پیروی میں) حدیث مصراۃ[1] کو ٹھکرا دیا، یا جس طرح اموال غنیمت میں قرابت داران رسول ﷺ [2] کے حصے کو ساقط کر دیا۔ ایک خود ساختہ اصول کے مقابلے میں حدیث رسول ﷺ کا پاس بہر صورت زیادہ ضروری ہے۔ یہی وہ رازِ حقیقت ہے جس کی امام شافعیؒ کے یہ الفاظ اشارہ کر رہے ہیں:

''میں نے جو رائے بھی دی یا جو اصول بھی مقرر کیا ہو (حدیث رسولؐ کے مقابلے میں اس کی کوئی حیثیت نہیں) اگر رسول اللہ ﷺ کا ارشاد اس کے مقابلے میں مل جائے تو لینے کے قابل وہی بات ہے جو رسول ﷺ کی طرف سے ملی ہو۔''

(اہل الحدیث اور اہل تخریج کی افراط وتفریط کے بارے میں) ہم جو کچھ کہہ رہے ہیں، قریب قریب بالکل وہی حقیقت ان الفاظ سے بھی ٹپک رہی ہے جو امام ابوسلیمان خطابی نے اپنی کتاب ''معالم السنن'' کے آغاز بحث میں تحریر کیے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

---

(1) ''مصراۃ'' اس دودھ والے جانور کو کہتے ہیں جس کو بیچنے کے لیے اس کے تھن سے چند اوقات دودھ نہ نکالا گیا ہو، تاکہ خریدار اس کے تھن کی بڑائی دیکھ کر دھوکے میں پڑ جائے۔
حدیث مصراۃ کا مفہوم یہ ہے کہ ''جو شخص ایسا جانور خریدے اُس کو دوہنے اور حقیقت حال سے واقفیت ہو جانے کے بعد اسے اختیار ہے کہ چاہے جانور کو رکھے یا واپس کر دے، اگر واپس کرے تو نکالے ہوئے دودھ کے عوض اس کے مالک کو ایک صاع خرما [کھجور] دے دے۔
فقہائے حنفیہ نے حدیث پر عمل کرنے سے اس وجہ سے انکار کر دیا کہ وہ کوئی عام قانون نہیں بن سکتی۔ یعنی وہ خلاف قیاس ہے۔ قیاس تو یہ کہتا ہے کہ نکالے ہوئے دودھ کا ضمان (بدلہ) اس کے برابر ہونا چاہیے، لیکن اس حدیث کا کہنا یہ ہے کہ چاہے دودھ کتنا ہی نکالا ہو، ایک سیر نکالا ہو یا دس بیس سیر، بہر حال اس کا ضمان ایک صاع خرما ادا کرنا چاہیے۔

(2) ''قرابت داران رسولؐ'' سے مراد بنی ہاشم اور بنی مطلب ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے ان لوگوں کو فتح خیبر کے بعد کل مال غنیمت کا پچیسواں حصہ دیا تھا لیکن خلفائے راشدین کے زمانے میں عمل نہ ہونے کے باعث بعض فقہا نے ان لوگوں کے اس حصے کو تسلیم نہیں کیا۔ (م)

میں دیکھتا ہوں کہ ہمارے زمانے میں ارباب علم دو گروہوں میں بٹ گئے ہیں۔ ایک گروہ تو اہل حدیث واثر حضرات کا ہے، اور دوسرا اہل فقہ ونظر کا۔ ان کا حال واقعی یہ ہے کہ (دو مخالف کیمپ ہونے کے باوجود) یہ دنوں ایک دوسرے کے برابر کے محتاج ہیں اور اپنا مقصود حاصل کرنے میں دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے گروہ سے بے نیاز نہیں۔ کیوں کہ حدیث کی حیثیت بنیاد کی سی ہے جس کو اصل کہنا چاہیے، اور فقہ کی حیثیت عمارت کی سی ہے جو اصل کے لیے فرع کا مقام رکھتی ہے (سب ہی جانتے ہیں کہ) جو عمارت کسی بنیاد کے اوپر نہ اٹھائی گئی ہو وہ کبھی ٹھیر نہیں سکتی، اسی طرح ہر وہ بنیاد جس کے اوپر کوئی عمارت نہ ہو، ایک چٹیل میدان اور اُجڑے ہوئے کھنڈر سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔

اگرچہ ان دونوں گروہوں میں اپنے مقام ومحل کے اعتبار سے، چولی دامن کا ساتھ ہے اور ہر ایک دوسرے کی (اعانت کی) عمومی احتیاج رکھتا ہے اور کسی لمحے بھی کوئی گروہ دوسرے کی محتاجی سے مستغنی نہیں ہوسکتا، مگر (ان تمام باتوں کے باوجود) میں ان کو باہم دگر کھنچا ہوا پا رہا ہوں، حالاں کہ راہ حق میں تعاون ان پر لازم ہے، لیکن وہ ایک دوسرے کی پشت پناہی نہیں کرتے۔

ان میں سے جو طبقہ ''اہل حدیث'' کہلاتا ہے، اس کے سواد اعظم کی معراج وسعی وعمل صرف یہ ہے کہ روایتوں کو بیان کرے، سندوں کو جمع کرے اور ایسی ایسی غریب وشاذ حدیثوں کو بھی، جن کی عبارتوں کا بڑا حصہ موضوع یا مقلوب[1] ہے، تلاش کرتا رہے۔ (یہ لوگ بس سند کے دل دادہ ہوتے ہیں) نہ تو متن روایت کا کوئی لحاظ کرتے، نہ اپنی نگاہ کو مدعائے حدیث سے آشنا کرتے، نہ اس کے اسرار کا سُراغ لگاتے، نہ ان کی گہرائیوں میں چھپے ہوئے خزانوں کو ڈھونڈ نکالنے کی سعی کرتے۔

بسا اوقات فقہا پر عیب لگانے اور انھیں مطعون کرنے اور ان پر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کا الزام لگانے سے بھی نہیں چوکتے۔ حالانکہ انھیں یہ معلوم نہیں کہ فقہا کو علم وفہم شریعت کی جو دولت بخشی گئی تھی، وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جو ان کے اپنے حصے میں آئی

(۱) ''مقلوب'' اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے الفاظ یا جملوں میں راوی نے اپنی غلطی سے تقدیم وتاخیر کردی ہو۔ (م)

ہے۔ان کے خلاف اس قسم کے بُرے کلمات نکال کر وہ (مفت میں) گناہ گار ہوتے ہیں۔

رہا دوسرا طبقہ، یعنی اہل فقہ ونظر حضرات کا طبقہ، تو اس کا حال یہ ہے کہ اس کے اکثر افراد حدیث کے ساتھ کچھ یوں ہی سالگاؤ رکھتے ہیں۔نہ تو صحیح حدیثوں کو ضعیف حدیثوں سے علیحدہ کر پاتے ہیں، نہ کھری اور کھوٹی روایتوں کو پہچان سکتے ہیں۔(احادیث سے ان کی بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ) اگر ان لوگوں کو اپنے اختیار کردہ مذہب اور اپنی محبوب رایوں کے موافق (بھی) کوئی حدیث مل جائے تو بھی وہ اس سے اپنے مخالفوں کے خلاف حجت قائم کرنے کی کوئی پرواہ نہیں رکھتے۔حدیث کے ردوقبول کے بارے میں ان لوگوں نے باہم طے کر رکھا ہے کہ ضعیف اور منقطع روایتیں (بھی) ـــــ اگر وہ اپنے ائمہ اور شیوخ کے درمیان مشہور ومقبول رہی ہوں تو ـــــ قبول کر لی جائیں، خواہ ان کی بنیاد کتنی ہی ناپائیدار اور ان کی صحت کتنی ہی موہوم کیوں نہ ہو۔

یہ "رائی" کی ایک (کھلی ہوئی) لغزش اور نارسائی ہے۔پھر (ان لوگوں کی ایک عجیب وغریب ستم ظریفی یہ ہے کہ) اگر ان کے سامنے، ان کے مذہب کے کسی بڑے شخص اور ان کے اسکول کے کسی ممتاز مفکر کا اجتہاد کیا ہوا کوئی قول بیان کیا جاتا ہے تو اس کو قبول کر لینے کے لیے ضرور دیکھتے ہیں کہ اس قول کے راویوں میں سب سے زیادہ قابل اعتماد راوی کون ہے؟ (بس اسی کی روایت کو لیتے ہیں۔)

گویا اس قول کے قول امام ہونے کی بابت تحقیق کی ذمہ داریوں سے سبک دوش ہونے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔چنانچہ مالکیوں کو تم پاؤ گے کہ وہ اپنے مذہب کے بارے میں صرف انھی اقوال کو معتبر مانتے ہیں جو ابن قاسمؒ، اشہبؒ اور انھی کے ہم پایہ دوسرے مالکی علمائے عظام کے روایت کردہ ہوں۔اور اگر عبداللہ ابن عبدالحکم جیسے (نسبتاً کم درجے کے) علما کے ذریعے سے (ان بڑے علما کی روایتوں کی مخالف) کوئی روایت بہم پہنچی ہو تو اس کی کوئی حیثیت نہیں دیتے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے پیرو، امام موصوف کے صرف انہی اقوال کو قبول کرتے ہیں، جو ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن اور انھی جیسے دوسرے بلند مرتبہ

علما کے نقل کیے ہوئے ہوں۔ ان اقوال کی روایت کو یہ شرف کبھی نہیں بخشے جو حسن بن زیادلولوی اوران سے کم تر درجے کے لوگوں کے واسطے ملے ہوں اور مذکورہ بالا نامور علمائے احناف کی روایتوں کے خلاف پڑتے ہوں۔

شوافع کا بھی یہی حال ہے۔ یہ لوگ اقوال شافعیؒ میں سے صرف انھی اقوال کو تسلیم کرتے ہیں جو مزنیؒ اور ربیع ابن سلیمان مرادیؒ کے روایت کیے ہوئے ہوں، اور اگر حرملہ اور بحتری وغیرہ (جیسے نسبتاً کم مرتبے کے شافعیؒ علما) نے امام ممدوح کا کوئی قول (ان اقوال کے خلاف) نقل کیا ہو تو اس کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتے، حتیٰ کہ اس کو اقوال شافعی میں شمار کرنے کے بھی روادار نہیں ہوتے۔ الغرض اپنے ائمہ اور اساتذہ کے اقوال (کے قبول وعدم قبول) میں ہر فرقے کے اہل علم کا یہی دستور ہے۔

پھر ذرا غور تو کرو، اگر ان جزئیات میں، اور ان ائمہ کے اقوال کی روایتوں میں ان ''اصحاب فقہ ونظر'' (کی تحقیق واحتیاط) کا یہ عالم ہے کہ ان کو قبول کرنے کے لیے ان کی صحت کا پختہ اور قابل اعتماد ہونا ضروری سمجھتے ہیں تو ان کے لیے یہ کس طرح جائز ہے کہ (نہ صرف اس سے اہم تر بلکہ) سب سے اہم معاملے میں سہل انگاری سے کام لیں اور اُس امام صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے نقل وبیان میں (روایات کی قوت اور ضعف) اور راویوں کی حیثیت کا لحاظ کیے بغیر کچھ لوگوں کے ذاتی رجحانات پر تکیہ کر لیں، جو تمام اماموں کا امام اور اللہ ربّ العزت کا نمائندہ ہے، جس کی تعمیل ارشاد ہر حال میں ہم پر فرض ہے، جس کے فرمان کے آگے سر تسلیم جُھکا دینا ہمارے لیے ضروری ہے، ایسا ضروری کہ اس کے فیصلوں کے خلاف دلوں میں کوئی تنگی اور اس کے فرامین کی طرف سے اپنے سینوں میں کوئی جذبۂ عناد محسوس کرنا بھی موجب ہلاکت ہے؟

اگر ایک آدمی اس بات کا مجاز ہے کہ وہ اپنے نجی معاملات میں غفلت اور بے پروائی سے کام لے اور اپنے قرض خواہوں سے معاملہ کرنے میں اپنے حق کو مسامحت کی نذر کر دے، مثلاً ان سے لے تو کھوٹی چیز، مگر ادائے قرض میں دے انھیں کھری چیز، تو کیا اس کو کسی دوسرے کے حق کے بارے میں بھی اس طرز عمل کا مجاز گردانا جاسکتا ہے، جب کہ وہ صرف

اس کا نائب بنایا گیا ہے؟ ـــــــ مثلاً وہ کسی ضعیف کا ولی ہو، یا کسی کا وصی، یا کسی شخص ناموجود کا وکیل ـــــــ ظاہر ہے کہ اگر وہ اس وقت ایسا کرے گا تو اس کا یہ فعل صریح خیانت اور عہد شکنی قرار پائے گا۔ لیکن افسوس کہ بعینہٖ یہی طرز عمل ہے حدیث کے بارے میں اختیار کیا گیا۔

بچشم سر یا بچشم دل، جس طرح بھی تم چاہو، اس حقیقت کو بے نقاب دیکھ سکتے ہو۔ لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ کچھ گروہوں نے اس جادۂ حق کے طے کرنے میں دقت محسوس کی اور دیکھا کہ اس طور پر (احکام شریعت کے علم سے) بہرہ مند ہونے کے لیے ایک مدت درکار ہے، درآں حالے کہ وہ چاہتے یہ تھے کہ منزل مقصود پر جلد جا پہنچیں، اس لیے انھوں نے تحصیل علم کے طریقے کو مختصر کر لیا اور چند محدود باتوں اور اصول فقہ کی تہوں سے نکلی ہوئی کچھ مخصوص چیزوں کو اپنے لیے کافی سمجھ لیا جن کا نام انھوں نے ''علل'' رکھا، اور اس غرض سے کہ ہم بھی علم کے پانچوں سواروں میں گنے جائیں، ان ''حقائق عالیہ'' کو اپنی دستار فضیلت کا طرۂ امتیاز بنالیا۔

اب یہ ''حقائق'' ان کے لیے ایک ڈھال ہیں جس کو اپنے مخالفین سے مقابلہ کرتے وقت وہ استعمال کرتے ہیں، ایک پردہ جس کی آڑ میں موشگافیوں اور ہنگامہ آرائیوں کا طوفان اٹھاتے ہیں۔ انھی کے ذریعے سے مناظرے کے میدان گرم ہوتے ہیں۔ اور انھی کے اوپر باہم ہاتھا پائی ہوتی ہے۔ اس کے بعد جب میدان مناظرہ سے باہر تشریف لائی جاتی ہے تو اس شخص کے سر پر دانائی اور بزرگی کا سہرا باندھ دیا جاتا ہے جو اس معرکے میں بازی لے گیا ہو۔ اب وہی اپنے وقت کا نامور فقیہ ہے اور وہی اپنے مقام کا عالی مرتبہ امام۔

یہ تو رہا ایک طرف، پھر (اس پر مزید ستم) یہ کہ شیطان نے چپکے سے ان کے دلوں میں ایک لطیف حیلہ ڈال دیا اور ان کو ایک فریب میں لا پھنسایا، یعنی انھیں یہ پٹی پڑھائی کہ جو تمھارے پاس علم کا سرمایہ ہے، وہ بہت ہی کم اور حقیر ہے، جس سے تمھاری ضرورت پوری نہیں ہوسکتی اور نہ وہ تمھارے لیے کافی ہوسکتا ہے۔

اس لیے علم کلام سے اس کو تقویت دو اور اِدھر اُدھر کے کچھ کلامی مباحث کا اس میں پیوند لاؤ، اور متکلمین کے (پر پیچ) اصولوں کو اس کا پشت پناہ بناؤ، تا کہ انسان کے آگے غور کی شاہراہ باز اور فکر کا میدان وسیع ہو سکے۔ (افسوس کہ) شیطان کا خیال پورا ہو کر رہا، اور مسلمانوں کے ایک مختصر گروہ کو چھوڑ کر باقی سب نے اس کی اطاعت اور پیروی اختیار کر لی۔ حیرت ہے لوگوں پر اور ان کی عقلوں پر! (کیا وہ نہیں دیکھتے کہ) شیطان لعین انھیں کہاں لیے جارہا ہے؟ اور ان کے اصل مقصود اور مرکز ہدایت سے ہٹا کر انھیں کس کھڈ میں ڈال گیا ہے؟ اللہ ہماری مدد کرے!''

☆......☆......☆......☆......☆

مسئلۂ تقلید

عدم تقلید کا زمانہ

معلوم ہونا چاہیے کہ پہلی اور دوسری صدی ہجری میں کسی مخصوص فقہی مذہب کی تقلید کا دستور نہ تھا، چنانچہ ابو طالب مکی اپنی کتاب ''قوت القلوب'' میں فرماتے ہیں:

لوگوں کی یہ (فقہی) تصنیفات اور تالیفات تو بعد کی چیزیں ہیں۔ پہلی اور دوسری صدی ہجری میں لوگوں کے اقوال (بطور حجت شرعی) پیش کرنے کا رواج نہ تھا، اور نہ یہ قاعدہ تھا کہ کسی ایک ہی شخص کے مذہب پر فتویٰ دیا جائے۔ ہر مسئلہ اور معاملہ میں اسی کی رایوں کو مانا اور بیان کیا جائے اور اسی کے مذہب کو مدار یقین قرار دے لیا جائے۔

بلکہ ان لوگوں کا حال اس کے بالکل برعکس تھا۔ اس وقت لوگوں کے دو طبقے تھے: ایک طبقۂ علما اور دوسرا طبقۂ عوام۔ عوام کا حال یہ تھا کہ وہ ان اجتماعی اور اصولی مسائل میں، جو تمام مسلمانوں یا عام ارباب اجتہاد کے درمیان متفق علیہ تھے، براہ راست شارع علیہ السلام ہی کی تقلید کرتے تھے (نہ کہ کسی امام و مجتہد کی) اور وضو و غسل کے طریقے اور نماز و زکوٰۃ وغیرہ کے احکام یا تو اپنے بزرگوں سے سیکھ لیتے یا اپنی بستیوں کے اصحاب درس و تدریس سے اور اسی کے مطابق خود عمل کرتے۔ اور جب کوئی غیر معمولی واقعہ پیش آتا تو جس مفتی کو پاتے، بلا لحاظ مسلک و مذہب، اس سے فتویٰ پوچھ لیتے۔ امام ابن ہمامؒ اپنے رسالہ ''التحریر'' کے آخر میں لکھتے ہیں:

لوگ کبھی ایک عالم سے فتویٰ پوچھتے، کبھی دوسرے عالم سے، ایک ہی مفتی سے فتویٰ پوچھنے کا التزام نہ تھا۔

رہے علما تو ان کے دو گروہ تھے:

ایک گروہ ان علما کا تھا جنھوں نے کتاب وسنت اور آثار صحابہؓ کی تلاش (وتحقیق) میں پوری کاوشِ فکر صرف کی اور بالقوۃ ــــــ ایسی بالقوۃ جس کا بالفعل ہی کہنا چاہیے ــــــ اتنی استعداد بہم پہنچائی تھی کہ عوام کے سامنے ایک (صاحب علم ونظر) مفتی کی حیثیت سے آسکیں، ایسے صاحب فکر ونظر مفتی کی حیثیت سے جو مسائل کا جواب بالعموم دے سکے اور جس کو خاموشی اختیار کرنے کی مجبوری کم ہی پیش آئے۔ یہ لوگ مجتہد مطلق کہے جاتے ہیں۔

یہ (اجتہادی) استعداد دو طرح سے حاصل ہوتی ہے۔ کبھی تو اس طرح کہ ہر امکانی کوشش صرف کر کے روایات کو جمع کر لیا جائے، کیوں کہ احکام کا ایک بڑا حصہ احادیث میں، اور ایک بڑا حصہ صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کے آثار واقوال میں موجود ہے۔ (اس لیے ایک مجتہد بڑی کامیابی کے ساتھ اس ذخیرۂ روایات سے مسائل کا جواب معلوم کر سکتا ہے۔) اور یہ ایک حقیقت ہے کہ ایک سوجھ بوجھ رکھنے والا عالم زبان مواقع کلام کی معرفت سے بے بہرہ نہیں ہوتا اور نہ ایک عالم روایات مختلف روایتوں میں مطابقت دینے کے اصول اور ترتیب دلائل وغیرہ امور کی فہم وصلاحیت سے کبھی بے گانہ ہوتا۔ (اس لیے صاحب نظر انسان کے لیے روایات کے ذخیرے سے مسائل کا جواب معلوم کر لینا چنداں مشکل نہیں)۔ اس استعداد اجتہاد کی زندہ مثال امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن راہویہؒ ہیں۔

کبھی یہ استعداد تخریج کے طریقوں کو پوری طرح ذہن میں جما لینے اور ان اصولی قواعد وضوابط کو دماغ میں محفوظ کر لینے سے پیدا ہوتی ہے جو ہر باب کے متعلق ائمہ فقہا سے منقول ہیں، بشرطیکہ اس کے ساتھ ہی احادیث اور آثار کا ایک معقول اندوختہ بھی انسان کے پاس موجود ہو۔ اس اجتہادی استعداد کی کامل مثال تم کو امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسنؒ کی ذات ہائے گرامی میں ملے گی۔

(۲) دوسرا گروہ ان علما کا تھا جو قرآن وسنت پر اتنی نظر تو رکھتے تھے جس سے فقہ کے اصول ومبادی اور اس کے بنیادی مسائل کو ان کے تفصیلی دلائل کے ساتھ معلوم کر سکیں، لیکن

(جو جزوی مسائل ان کے سامنے آتے تھے) ان میں سے کچھ پر اگر وہ خود دلائل کی روشنی میں رائے قائم کر لیتے تھے تو باقی میں توقف اختیار کرنے میں مجبور بھی ہو جاتے اور بالآخر دوسرے ارباب علم ونظر کی رایوں کے محتاج ٹھہرتے، کیوں کہ وہ اپنے اندر اجتہاد کامل کی پوری شرائط نہیں رکھتے تھے جس طرح کہ ایک مجتہد مطلق رکھتا ہے۔ پس اس قسم کے علما بعض مسائل کے لحاظ سے مجتہد اور بعض کے لحاظ سے غیر مجتہد تھے۔ صحابہؓ اور تابعینؒ کے متعلق یہ چیز تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ جب ان کو کوئی حدیث پہنچتی تو وہ بغیر کسی شرط اور قید کے اس پر عمل کرنا شروع کر دیتے۔

شخصی تقلید کا آغاز

تیسری صدی ہجری تقلید شخصی کا پیام لے کر آئی، اور لوگوں کے اندر کسی ایک ہی متعین مجتہد کے مذہب کی پابندی نے اپنے ظہور کا اعلان کیا۔ اب ایسے لوگ انگلیوں پر گنے جاسکتے تھے جو اس شخصی تقلید کے دائرے سے باہر ہوں۔ اس سبب کی تفصیل یہ ہے کہ فقہ کے کسی طالب علم کو دو ہی صورتیں پیش آسکتی ہیں:

یا تو اس کی تمام تر توجہ اس بات پر سمٹ آئے گی کہ وہ ان مسائل سے واقفیت بہم پہنچائے، ان پر نقد کرے، ان کے مآخذ کی تحقیق کرے، اور ان میں باہم ترجیح دے، جن کا جواب ائمہ مجتہدین تفصیلی دلائل کے ساتھ پہلے دے چکے ہیں۔

یہ ایک بڑا بھاری کام ہے اور ان کے دلائل مہیا کرنے کی زحمتوں سے اس کو بے نیاز کر دیا ہو، تا کہ وہ امام کی ان تصریحات سے مدد لے کر نقد و تحقیق اور بعض اقوال کو بعض ترجیح دینے کی مہم میں (یک سو ہو کر) مشغول ہو سکے۔ ورنہ اگر بالفرض کسی امام کی اقتدا اسے میسر نہ ہو تو ایک کامیاب فقیہ بننا یقیناً اس کے لیے دشوار ہو جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ سہل راہ ہوتے ہوئے دشوار گزار راہ اختیار کرنا کھلی ہوئی لغویت ہے۔

یہ ایک امر واقعی ہے کہ علم فقہ کا یہ طالب (جس امام کی پیروی میں داد تحقیق دے رہا ہے) اس کے بعض اقوال کو پسندیدہ سمجھ کر ان سے اتفاق کرے گا تو بعض سے اختلاف بھی کرے گا (اب دیکھنا یہ ہے کہ اس کے اتفاق اور اختلاف کا تناسب کیا ہے۔) اگر

اختلاف اتفاق سے کم ہے تو ایسی صورت میں یہ فقیہ اسی امام مجتہد کے مذہب کے اندر ''اصحاب وجوہ[1]'' میں سے شمار نہ کیا جائے گا اور اگر صورت حالات اس کے برعکس ہو تو اس وقت (وہ اصحاب وجوہ ہیں، شمار نہ کیا جائے گا) یعنی اس کی انفرادی رائیں مذہب مذکور کا ایک جز نہ قرار پائیں گی لیکن اس کے باوجود فقیہ فی الجملہ اسی امام مذہب کی طرف منسوب رہے گا۔ اور (اسی نسبت کے ذریعے سے) ان لوگوں سے ممیز رہے گا، جو کسی اور امام کی اس کے مذہب کے اکثر اصول وفروع میں اقتدا کر رہے ہوں[2]۔

پھر اس قسم کے صاحب علم کے بعض اجتہادی مسائل لازماً ایسے بھی پائے جائیں گے جن کے جواب سے اب تک کی فقہی تصنیفات بالکل خاموش ہوں گی، کیوں کہ انسانی زندگی میں نت نئے واقعات پیش آتے ہی رہتے ہیں اور اجتہاد کا دروازہ بھی کھلا ہوا ہے (لہٰذا بعض مسائل میں اس صاحب علم کا اپنے نجی اجتہاد سے کام لینا ایک امر ناگزیر ہے) اس لیے وہ ان مسائل کا جواب اپنے امام مجتہد کی راہ نمائی کا خیال ترک کر کے براہِ راست کتاب وسنت اور اقوال سلف سے معلوم ومستنبط کرے گا۔ اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ اس قسم کے نئے مسائل کی تعداد ان مسائل کے مقابلے میں بہت کم ہوگی جن کا (کوئی نہ کوئی) جواب پہلے کے علما وائمہ دے چکے ہیں ـــــــــــ ایسے شخص کو ''مجتہد مطلق منتسب'' کہا جاتا ہے۔

(۲) یا پھر اس کی ساری توجہات کا مرکز یہ ہوگا کہ وہ ان مسائل پر دست رس حاصل کرے جن کو فتویٰ پوچھنے والے اس سے دریافت کریں اور جن کے متعلق علمائے سلف کا

---

(۱) ''اصحاب وجوہ'' سے مراد وہ علما ہوں تو کسی امام مجتہد کے مقلد، اور اسی کے اصول واقوال سامنے رکھ کر مسائل کا استنباط کرتے ہوں مگر جزوی مسائل میں کچھ اپنے مخصوص دلائل کی بنا پر اپنے امام کی رائے سے اختلاف بھی کر جاتے ہوں۔ اس قسم کی یہ اختلافی رائیں بھی اس امام کے مذہب کا ایک جز سمجھی جاتی ہیں۔

(۲) مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایک عالم مجتہد کی اقتدا میں یہ روش اختیار کر سکتا ہے کہ اس کے اکثر وبیشتر اصولوں کو ماننے کے باوجود بے شمار مسائل میں اس سے اختلاف کرے، اس طرح دوسرے ائمہ کی اقتدا میں دوسرے علما بھی یہی روش اختیار کر سکتے ہیں، تو اگرچہ اس قسم کے علما کو ان ائمہ کا مقلد نہیں کہنا چاہیے مگر اس کے باوجود ہر عالم کی طرف اس وجہ سے منسوب کر دیا جاتا ہے تا کہ یہ انتساب اسی قسم کے دوسرے علما کے مقابلے میں باعث امتیاز بن سکے۔ (م)

کوئی جواب منقول نہ ہو۔ ایسا عالم فقہ ایک ایسے امام کی اقتدا کا مذکورہ بالا فقیہ سے زیادہ محتاج ہے جس کی مرتب شدہ فقہی اصولوں میں رہبری سے وہ فائدہ حاصل کر سکے، کیوں کہ فقہ کے مسائل باہم گتھے ہوئے ہیں اور ان کی فروع و جزئیات ان کے اصول سے گہری وابستگی رکھتی ہیں۔ ایسی حالت میں اگر کوئی شخص بطور خود تمام مذاہب فقہ کی جانچ پڑتال اور تمام مجتہدین کے اقوال کی چھان بین از سرِ نو شروع کرے تو وہ اپنے آپ کو ایک ایسی گھاٹی میں لا ڈالے گا جس کو طے کرنے کی اس کے قدموں میں ہرگز سکت نہ ہوگی اور جس سے غالباً وہ ساری عمر چل کر بھی باہر نہ نکل سکے گا۔

پس اپنا مقصد حاصل کرنے کی خاطر اس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ جن مسائل کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے، انھی جوابوں پر غور و فکر کی نگاہ ڈالے (اور ان کو سامنے رکھتے ہوئے مزید جزئیات کی) تفریع میں ہمہ تن مشغول ہو جائے، لیکن یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ایسا فقیہ کبھی بھی اپنے امام مجتہد سے اختلاف نہیں کرتا، نہیں بلکہ) بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ کتاب و سنّت اور اقوال سلف اور اپنے ذاتی قیاس کی بنا پر اپنے امام کے خلاف رائے قائم کرتا ہے لیکن یہ اختلاف موافقت کے مقابلے میں بہت کم ہوتا ہے ——— ایسا عالم ''مجتہد فی المذاہب'' کہلاتا ہے۔ (یہی دو صورتیں ہیں جن میں سے کوئی ایک علم فقہ کے کسی طالب کو عملاً اس وقت پیش آسکتی تھی۔)

رہ گئی تیسری صورت ——— یعنی یہ کہ وہ پہلے تو اپنی ساری کوشش ان مسائل کی دلیلیں معلوم کرنے میں صرف کر ڈالتا جن کا جواب پہلے کے علما دے چکے ہیں، پھر کہیں جا کر ان میں سے اپنے پسندیدہ اور منتخب مسائل کو سامنے رکھ کر مزید مسائل کی تفریع کی طرف قدم بڑھاتا، تو یہ صورت عملاً ایک ناممکن اور غیر ممکن صورت تھی کیوں کہ نزولِ وحی کا بابرکت زمانہ گزرے ہوئے ایک مدت بیت چکی تھی، جس کے باعث ہر عالم کے لیے ان امور میں سے، جن پر علم اور عالمیت کا دارومدار ہے، اکثر کے اندر علمائے سلف کا دست نگر ہونا ضروری ہو چکا تھا۔ مثلاً یہ بات کہ کون سی حدیث کتنے طریقوں سے، اور کن مختلف عبارتوں میں مروی ہے؟ کون سی حدیث کس مرتبے میں صحیح یا ضعیف ہے؟ مختلف

احادیث وآثار میں مطابقت کیوں کر پیدا کی جائے؟ کون سی احادیث فقہ کا ماخذ ہیں؟
اسی طرح مشکل اور غریب الفاظ کے معنی کی تحقیق کرنا، فقہ کے اصولوں کا علم حاصل کرنا، ان تمام بے شمار مسائل کو پوری شرح وبسط اور توضیح اختلاف باہمی کے ساتھ بیان کرنا جن میں علمائے سلف کلام کر چکے ہیں، پھر ان مختلف روایات (اور مسائل) کے اندر غور وفکر کے بعد راجح اور مرجوح کا فیصلہ کرنا اور ان کو دلائل کی کسوٹی پر رکھ کر پرکھنا (یہ سب بے شمار کام ایسے تھے جن میں متقدمین کے افکار وتحقیقات پر اعتماد اور ان سے استفادہ کرنے کے سوا اس کے لیے کوئی چارۂ کار ہی نہ تھا) ورنہ اگر وہ بطور خود ان کاموں میں اپنی زندگی کے لمحات ختم کر ڈالتا تو پھر (مزید مسائل ضرور یہ کی) تفریع کا حق کیوں کر پورا ہوسکتا؟

جب کہ انسانی دماغ کے متعلق یہ ایک ناقابل انکار مسلمہ ہے کہ خواہ وہ کتنا ہی ذکی کیوں نہ ہو مگر اس کی ایک متعین حد ہے جس کے آگے وہ پرواز نہیں کرسکتا۔ ہاں فکر ونظر کا یہ کمال ان علما کو ضرور حاصل ہوسکا تھا جو باعتبار زمانہ بزم اجتہاد کی صف اول میں تھے، جس کی وجہ یہ تھی کہ وحی کا زمانہ گزرے ہوئے کچھ زیادہ دیر نہیں ہوئی تھی اور نہ علوم کی یہ گونا گونی اور مسائل کی یہ فراوانی تھی لیکن اس کے باوجود یہ کمال چند نفوس سے زیادہ کو حاصل نہ ہوسکا اور وہ چند نفوس بھی اپنے تمام اوصاف کمال کے باوصف (دوسروں کی علمی راہ نمائی اور اعانت سے یکسر بے نیاز نہ تھے بلکہ) اپنے اساتذہ ہی کی پیروی اختیار کیے ہوئے تھے اور انھی کے سہارے راہ اجتہاد میں قدم اٹھاتے تھے لیکن چونکہ اس علم میں انھوں نے کافی تصرفات کیے (اپنی ذاتی تحقیقات کا بڑا ذخیرہ پیدا کر گئے) اس لیے وہ مستقل امام اور مجتہد ہوگئے۔

تقلید کا وجوب اور اس کے مفہوم کی اہمیت

مختصر یہ کہ ائمہ ومجتہدین کے مذاہب کو اختیار کر لینا ایک قدرتی راز تھا جس کو اللہ تعالیٰ نے (بعض حکمتوں اور مصلحتوں کے پیش نظر) علما کے دلوں میں ڈالا اور وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر متفق ہوگئے۔ ہمارے اس خیال کی تائید (دیگر علما کے علاوہ) مشہور شافعی فقیہ ابن

زیادیمنی کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے، وہ ایسے دو مسئلوں کے متعلق استفسار کے جواب میں جن کے اندر امام بلقینی نے امام شافعیؒ کے خلاف فتویٰ دیا ہے، ارشاد فرماتے ہیں:

تم بلقینی کے کلام کی توجیہ نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ تمھیں یہ نہ معلوم ہو کہ ان کا علمی مقام کیا تھا۔ (پہلے جان لو) وہ امام مجتہد مطلق منتسب، غیر مستقل، صاحب تخریج و ترجیح ہیں۔ ''مجتہد مطلق منتسب'' میں اس شخص کو کہتا ہوں، جو اپنے اس امام کے مذہب میں جس کی طرف وہ منسوب ہے، ترجیح کا اختیار رکھتا ہو، حتیٰ کہ اس قول کی مخالفت بھی کر سکتا ہو جو (عام طور سے) راجح مانا جاتا ہے۔

اکابر علمائے شافعیہ میں سے ______ متقدمین میں سے بھی اور متاخرین میں سے بھی ______ اکثر کا یہی حال ہے، جن کا تذکرہ اور جن کے درجات کی ترتیب کا بیان آگے آتا ہے۔ اچھا تو بلقینیؒ کو جن ارباب نظر نے مجتہدین مطلق منتسب کے زمرے میں شامل کیا ہے، ان میں سے ایک ان کے شاگرد ابوزرعہؒ بھی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے اپنے استاد امام بلقینیؒ سے پوچھا: آخر یہ کیا بات ہے شیخ تقی الدین سبکیؒ اجتہاد سے کتراتے ہیں، حالاں کہ ان کے اندر اجتہاد کی تمام شرائط موجود ہیں؟ پھر یہ تقلید کیوں کرتے ہیں؟

ابوزرعہؒ کہتے ہیں کہ: (اتنا کہ کر میں خاموش ہو گیا اور) لحاظ کی وجہ سے خود ان کا نام نہ لیا (حالاں کہ یہی سوال خود ان کے متعلق بھی پیدا ہو رہا تھا) جس کی مصلحت میرے نزدیک یہ تھی کہ (اس طرح دوسروں کے نام پر) میں اس امر کے حقیقی وجوہ معلوم کر سکوں گا۔ لیکن امام بلقینیؒ میرا یہ سوال سن کر خاموش ہی رہے۔ بالآخر میں خود ہی بولا کہ ''میرے نزدیک تو اس کی وجہ صرف وہ سرکاری ملازمتیں ہیں جو (حکومت کی طرف سے) چاروں فقہی مذاہب کے مقلد علما کے لیے (مخصوص اور) مقرر ہیں، اور اگر کوئی شخص ان مذاہب کی تقلید سے آزاد ہو کر بطور خود اجتہاد کرنے لگے تو پھر وہ اس حق سے محروم ہو جائے گا۔ قضا کے عہدے اسے نہ مل سکیں گے، لوگ اس سے استفتا کرنا چھوڑ دیں گے اور وہ بدعتی مشہور ہو جائے گا۔

میری یہ بات سن کر امام بلقینیؒ مسکرا اٹھے اور اس سے اتفاق کا اظہار کیا۔ (لیکن ابو زرعہؒ کی بات میرے دل نہیں لگتی) میرے لیے ایسا سمجھنا دشوار ہے کہ ان لوگوں نے اجتہاد سے اس (ذلیل) مصلحت کی بنا پر اجتہاد کیا جس کی طرف ابوزرعہؒ نے اشارہ کیا ہے۔ ان بزرگوں کا مقام اس سے کہیں بلند ہے کہ وہ اجتہاد کی مکمل صلاحیتیں رکھنے کے باوجود عہدۂ قضا اور ذرائع معاش کی خاطر اجتہاد سے رُکے رہتے۔

ان بزرگوں کے متعلق ایسا سوظن کسی طرح بھی مناسب نہیں کیوں کہ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا، اس بارے میں جمہور کا مختار اور راجح مذہب یہ ہے کہ جو شخص اجتہاد کی حقیقی صلاحیت رکھتا ہو اس کے لیے اجتہاد کرنا واجب ہے، (اس لیے یہ کس طرح باور کیا جائے کہ ملازمت اور مشاہرے کے لالچ میں آکر انھوں نے ایک امر واجب کو زندگی بھر ترک کیے رکھا؟ پھر سمجھ نہیں آتا کہ) ابوزرعہؒ کے لیے یہ کس طرح مناسب تھا کہ ان لوگوں کے بارے میں اتنی بھاری بات منہ سے نکالیں اور اس پر امام بلقینیؒ کو اپنا موافق ظاہر کریں؟ حالاں کہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ ''کتاب التنبیہ'' کی شرح کے اندر، باب الطلاق میں ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ: ائمہ کے خود اپنے اقوال میں جو اختلافات واقع ہوئے ہیں [1] ان کی وجہ ان کے اجتہاد کا تغیر ہے۔ جس موقع پر وہ جس چیز کو صحیح قرار دیتے ہیں وہ وہی چیز ہوتی ہے جو ان کے اجتہاد کی نظر میں اس وقت صحیح معلوم ہوتی ہے [2] اور اس کتاب کا مصنف وہ شخص ہے جس کے رتبۂ اجتہاد کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ کتنے ہی علما نے اس امر کی تصریح کی ہے کہ مصنف مذکور، ابن الصباغؒ، امام الحرمینؒ اور امام غزالیؒ اجتہاد مطلق کے مقام پر فائز تھے اور یہ فتاویٰ ابن صلاح میں مرقوم ہے کہ یہ لوگ اجتہاد فی المذاہب کا مرتبہ رکھتے تھے نہ کہ اجتہاد مطلق کا تو اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ یہ لوگ اجتہاد مطلق ''مستقل'' کا درجہ نہیں رکھتے تھے بلکہ ان کا مقام ''اجتہاد مطلق منتسب'' کا تھا کیوں کہ ''اجتہاد مطلق'' کی دو قسمیں ہیں:

---

(1) یعنی ایک ہی امام نے ایک ہی مسئلے میں کبھی ایک فتویٰ دیا ہے اور کبھی اپنی پہلی رائے کے خلاف دوسرا فتویٰ دیا ہے۔ مثلاً امام شافعیؒ کے اقوال میں یہ بات اکثر ملتی ہے کہ یہ ان کا پہلا قول ہے یا دوسرا قول۔

(2) یعنی ان ائمہ کے احساس ذمہ داری کا تو یہ حال تھا کہ جس وقت ان کا اجتہاد کسی مسئلے میں ایک بات کو حق پاتا تھا، وہ بے تکلف اس کا اظہار کر دیتے تھے اور اس کی بھی پروا نہ کرتے تھے کہ ہم خود پہلے دوسری رائے ظاہر کر چکے ہیں۔

ایک تو مطلق مستقل، دوسرا مطلق منتسب۔ چنانچہ خود ابن صلاح نے اپنی کتاب ''آداب الفتیا'' میں اور امام نوویؒ نے شرح ''المھذب'' میں اس کی تصریح کی ہے۔ ان میں سے پہلی قسم کے اجتہاد کا دروازہ تو چوتھی صدی ہجری کے اوائل ہی میں ہمیشہ کے لیے بند ہو گیا جس کے کھلنے کا اب کوئی امکان نہیں۔

باقی رہی دوسری قسم، تو وہ اب باقی ہے اور آثار قیامت نمودار ہونے تک باقی رہے گی (کسی زمانے میں بھی) اس کا موقوف ہو جانا شرعاً جائز نہیں۔ کیوں کہ وہ فرض کفایہ ہے یعنی اگر کسی زمانہ کے مسلمان ایسا اجتہاد کرنے سے ہچکچانے لگیں یہاں تک کہ اسے یک لخت چھوڑ بیٹھیں تو سب کے سب گناہ گار ہوں گے، جیسا کہ ہمارے علما نے مثلاً امام ماوردیؒ نے اپنی کتاب ''الحادی'' میں، رویانی نے ''البحر'' میں، بغوی نے ''التھذیب'' میں اور اسی طرح کے اور بہت سے اکابر علما نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے۔ یاد رہے کہ یہ فرض کفایہ اجتہاد مقید (یعنی اجتہاد فی المذھب) سے ادا نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ابن صلاح اور امام نوویؒ کی تصریحات بتلاتی ہیں۔ ہم نے بھی اپنی کتاب ''الرد علیٰ من اخلد الی الارض وجھل ان الاجتھاد فی کل عصر فرض'' میں اس مسئلے پر مفصل اور سیر حاصل بحث کی ہے۔

یہ ارباب علم (جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں) محض اس وجہ سے کہ وہ اجتہاد مطلق منتسب کا درجہ رکھتے تھے، دائرہ شافعیت سے باہر نہ شمار کیے جائیں گے۔ امام نوویؒ نے اور ''طبقات'' میں ابن صلاح نے واضح لفظوں میں اس حقیقت کا اظہار کیا ہے اور ابن سبکیؒ نے بھی ان کی ہم نوائی کی ہے۔

چنانچہ تم دیکھتے ہو کہ ان حضرات نے مذہب شافعی کی کتابیں تصنیف کیں اور ان کی فقہی تصنیفات فقہ شافعی کی کتابیں کہی اور مانی جاتی ہیں۔ پھر بحیثیت ایک شافعی فقیہ کے انھوں نے فتوے دیے اور شافعی مناصب پر مقرر کیے گئے۔ مثلاً اس کتاب کے مصنف اور ابن الصباغؒ کو بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں تدریس کی خدمت سپرد کی گئی اور امام الحرمین اور امام غزالیؒ کو نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں، اور ابن عبدالسلام کو قاہرہ کے مدرسہ جابیہ اور مدرسہ ظاہریہ میں تعلیم کا انچارج بنایا گیا اور ابن دقیق العید کو مدرسہ صلاحیہ میں جو ہمارے

امام (امام شافعیؒ) کے مقبرے سے متصل واقع ہے نیز مدرسۂ فاضلیہ اور مدرسہ کاملیہ میں فرائض تعلیم حوالے کیے گئے۔

ہاں جو شخص اس مقام سے بھی اونچا ہوکر ''اجتہاد مطلق مستقل'' کے مقام بلند پر جا پہنچا ہو، وہ البتہ حلقہ شافعیت میں شامل نہیں کیا جا سکتا، نہ اس کے اقوال فقہ شافعی کی کتابوں میں درج کیے جا سکتے ہیں، لیکن جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے، اصحاب شافعی میں سے سوائے ابوجعفر ابن جریر طبریؒ کے کوئی شخص بھی اس مقام تک نہیں پہنچا۔

ابن جریرؒ البتہ پہلے شافعی تھے، پھر ایک مستقل مذہب فقہی کے امام مجتہد ہو گئے۔ اسی وجہ سے علامہ رافعیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے، کہ ابن جریر کا ''تفرد'' مذہب شافعی کے ''وجوہ'' میں سے کوئی وجہ نہیں شمار ہوتا[1]۔ سیوطی نے مذکورہ بالا الفاظ میں جو بات کہی ہے اور جس میں دیگر علما کے ساتھ علامہ ابن سبکیؒ کی حیثیت بھی واضح کر دی ہے، وہ میرے نزدیک ابوزرعہؒ کے خیال سے زیادہ اچھی ہے (اور اس کو میں حقیقت کی ترجمانی سمجھتا ہوں) لیکن ان کے الفاظ سے جو یہ بات نکلتی ہے کہ ابن جریر طبری کو شافعی نہ شمار کرنا چاہیے، وہ قابل قبول نہیں۔ کیوں کہ یہی علامہ رافعی (جن کی رائے کا سیوطی نے حوالہ دیا ہے) کتاب الزکاۃ کے آغاز میں لکھتے ہیں کہ: ابن جریر طبریؒ کا تفرد مذہب شافعی کے وجوہ میں سے کوئی وجہ نہیں شمار ہوتا، اگرچہ وہ خود اصحاب شافعی کے طبقات میں شمار ہوتے ہیں۔

اسی طرح امام نوویؒ اپنی تصنیف ''التھذیب'' میں لکھتے ہیں کہ: ابوعاصم عبادیؒ نے ابن جریرؒ کا تذکرہ فقہائے شافعیہ کے سلسلے میں کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ ہمارے صف اوّل کے علما میں سے ہیں۔ انھوں نے فقہ شافعی علامہ ربیع مرادیؒ اور حسنؒ زعفرانی سے حاصل کی

---

(۱) ''تفرد'' کا مطلب ہے کسی مسئلے میں تمام فقہائے مذہب کے خلاف رائے قائم کرنا۔ اس جملے کا مفہوم یہ ہے کہ جس طرح امام غزالی، ابن عبدالسلام اور امام الحرمین وغیرہ علمائے شافعی کے منفرد اقوال (جن میں وہ تنہا ہوتے ہیں اور دوسرے تمام علمائے شافعی بلکہ خود امام شافعیؒ ہی کے اقوال مانے جاتے ہیں اور ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ''مذہب شافعی میں ایک قول یہ بھی ہے'' اسی طرح ابن جریر طبریؒ کے اختلافی اقوال کو (جن میں وہ تنہا ہوتے ہیں) مذہب شافعی کے اقوال نہیں مانا جاتا اور ان کے متعلق یہ نہیں کہا جاتا کہ اس مسئلے میں مذہب شافعی کے اندر ایک قول یہ بھی ہے۔ (م)

تھی۔ (پس وہ بہر حال ایک شافعی عالم تھے اور ان کے شافعیت کی طرف منسوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا طریقۂ اجتہاد، ان کا اسلوب استقرا، اور ان کا طرز ترتیب دلائل قریب قریب بالکل وہی تھا، جو امام شافعیؒ کا تھا، اور ان کے اجتہادات بالعموم امام موصوف کے اجتہادات سے ہم آہنگ تھے اور اگر کبھی مخالف پڑے بھی تو ایسے ہی کہ وہ کوئی خاص اہمیت حاصل نہ کر سکے۔ مختصر یہ کہ ایسے مسائل بہت کم ہیں جن میں انھوں نے امام شافعیؒ سے الگ کوئی راہ اختیار کی ہو (اور ظاہر ہے کہ) یہ چیز ان کے دائرہ شافعیت میں داخل سمجھے جانے کے خلاف کوئی حجت نہیں ہو سکتی۔

امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ کا فقہی مقام بھی یہی نوعیت رکھتا ہے اور ان کا شمار بھی طبقات شافعیہ میں ہے، ان لوگوں میں سے جنھوں نے امام بخاری کو طبقات شافعیہ میں شامل کیا ہے، ایک علامہ تاج الدین سبکیؒ بھی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ: امام بخاریؒ نے فقہ حمیدیؒ سے سیکھی اور حمیدیؒ نے امام شافعیؒ سے۔ ہمارے استاذ علما نے بھی امام بخاریؒ کے شافعی ہونے پر یہی دلیل دی ہے کہ تاج الدین سبکیؒ نے ان کا تذکرہ طبقات شافعیہ میں کیا ہے۔ نوویؒ کی جو عبارت ہم نے اوپر نقل کی ہے، اس سے بھی اس (طرز استدلال کی صحت) کی پوری تائید ہوتی ہے۔ شیخ تاج الدین سبکیؒ اپنی کتاب ''طبقات'' میں فرماتے ہیں:

کسی ایسے تخریجی مسئلے کے سلسلے میں، جس کی تخریج بالکل اچھوتی ہو، دیکھنا چاہیے کہ تخریج کرنے والا کن لوگوں میں سے ہے؟ اگر وہ ان لوگوں میں سے ہیں جن پر عموماً شافعیت اور تقلید غالب رہتی ہے مثلاً شیخ ابو حامد غزالیؒ اور قفالؒ، تو اس کا شمار شوافع میں ہوگا۔ اور اگر اس کے برعکس وہ ان لوگوں میں سے ہے جو حدود شافعیت سے اکثر باہر نکل جایا کرتے ہیں، مثلاً محمد بن جریرؒ، محمد بن خزیمہؒ، محمد بن مروزیؒ اور محمد بن منذرؒ تو پیروان شافعیت میں نہ گنا جائے گا۔ رہا مزنیؒ اور ان کے بعد ابن شریح کا معاملہ، تو ان کے بارے میں یہ تحقیق یہ ہے کہ ان کا مقام بین بین سا ہے، نہ تو وہ مذکورہ بالا چاروں حضرات کی طرح عموماً مذہب شافعیؒ سے باہر رہتے ہیں اور نہ عراقیوں اور خراسانیوں کی طرح حدودِ شافعیت کی پابندی ہی کرتے ہیں۔

نیز یہی علامہ سبکیؒ اپنی ''طبقات'' میں شیخ ابوالحسن اشعریؒ امام اہل سنّت والجماعت کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: وہ شافعی کہے جاتے ہیں، کیوں کہ فقہ اُنھوں نے شیخ ابو اسحاق مروزیؒ سے حاصل کی تھی۔ (فتاویٰ ابن زیاد)

تقلید کے بارے میں ہمارے نقطۂ نظر کی تائید وشہادت ''کتاب الانوار'' کے صفحات میں بھی موجود ہے، چنانچہ اس کا مصنف کہتا ہے:

جولوگ شافعیت یا حنفیت یا مالکیت یا حنبلیت کی طرف منسوب ہیں، (اور ائمہ اربعہ کے پیرو کہے جاتے ہیں) ان کے چند طبقے ہیں:

(۱) ایک تو طبقہ عوام ہے، جس کا (اپنے امام مثلاً) امام شافعیؒ کی تقلید کرنا، (براہ راست نہیں ہوتا بلکہ) ان مجتہدوں کے توسط سے ہوتا ہے جو امام مذکور کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

(۲) دوسرے وہ لوگ ہیں جو مرتبہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے ہیں۔ اگر چہ ایسا شخص جو خود مجتہد ہو کسی دوسرے مجتہد کی تقلید نہیں کیا کرتا، مگر اس کے باوجود یہ لوگ ایک امام کی طرف اس بنا پر منسوب کردیے جاتے ہیں کہ وہ طریق اجتہاد اور اندازِ استدلال اور اسلوب ترتیب دلائل وہی اختیار کرتے ہیں جو اس امام مجتہد مطلق کا ہوتا ہے۔

(۳) تیسرا طبقہ متوسطین کا ہے، یعنی وہ لوگ جن کو اگر چہ اجتہاد کا مقام حاصل نہیں ہوسکا مگر اجتہاد کے وہ اصول ان کے سامنے روشن ہوتے ہیں جن کو امام نے اختیار کیا تھا، اور اس امر کی پوری قدرت رکھتے ہیں کہ جو مسئلہ (اقوال امام میں) تصریح کے ساتھ موجود نہیں، اس کو امام کے مصرح اقوال پر قیاس کر کے جواب دے سکیں۔ یہ لوگ بھی بہرحال امام کے مقلد (ہی) ہوتے ہیں اور انھی کے ساتھ وہ عوام بھی، جو ان کے استنباط کیے ہوئے ہوئے اقوال کو اختیار کریں۔

(اب رہا یہ سوال کہ عوام ان کے قیاس کردہ اقوال پر عمل کرتے ہیں، اس لیے ان کو بھی امام ومقتدیٰ کہا جائے یا نہ کہا جائے تو اس کے بارے میں) مشہور یہ ہے کہ ان کو یہ حیثیت حاصل نہیں، کیوں کہ وہ تو خود ہی دوسرے کے مقلد ہیں۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

(ان دلائل و شواہد کی روشنی میں اگر تم کسی متعین مذہب فقہی سے انتساب کے مفہوم اور حدود تقلید کی وسعت پر غور کرو گے تو تمھیں محسوس ہو جائے گا کہ دوسری صدی ہجری کے بعد تقلیدی رجحانات کے ہمہ گیر اور تقلید کے واجب ہو جانے کے متعلق ہمارا بیان واقعیت کی سچی ترجمانی ہے۔) اور اگر تم یہ اعتراض کرو کہ: جب شریعت ایک ہی چیز ہے تو جو چیز ایک وقت میں واجب نہ تھی وہ کسی دوسرے وقت میں بھی واجب نہیں ہو سکتی، اس لیے تمھارا یہ کہنا کہ ''مجتہد مستقل کی پیروی پہلے واجب نہ تھی، پھر واجب ہو گئی۔

ایک ایسی بات ہے (جو اپنی تغلیط آپ کر رہی ہے کیوں کہ) اس کے اندر کھلا ہوا تناقض موجود ہے: تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصل میں جو چیز واجب ہے وہ تو یہ ہے کہ امت کے اندر ایسا شخص یا اشخاص ضرور موجود رہنے چاہییں جو فروعی احکام پر ان کے تفصیلی دلائل کے ساتھ عبور رکھتے ہوں۔ اس وجوب پر تمام اہل حق کا اجماع ہے۔ (اسی طرح یہ اصول بھی بالکل مسلم اور بدیہی ہے کہ) جس چیز پر کسی امر واجب کے حصول کا دار و مدار ہوتا ہے وہ خود بھی واجب ہوتی ہے۔

پھر اگر کسی امر واجب کے حصول کے کئی ایک طریقے ہوں تو ان میں سے کسی ایک طریقے کا حاصل کرنا واجب ہوگا (کسی متعین طریقے کی خصوصیت نہ ہوگی)۔ لیکن اگر طریقہ ایک ہی ہو تو الخاصہ اسی طریقے کا حصول واجب ہوگا۔ مثلاً ایک شخص بھوک کی شدت سے جاں بلب ہو اور اس بھوک کے دور کرنے کے متعدد ذرائع اس کے بس میں ہوں، جیسے کھانا خرید سکتا ہو، جنگل سے میوے چن سکتا ہو اور کھانے کے قابل جانوروں کا شکار کر سکتا ہو، تو اس کے لیے ان تینوں ذرائع میں سے بلاتعین کسی ایک کو اختیار کرنا واجب ہوگا۔ لیکن اگر وہ شخص ایسے مقام پر ہو جہاں نہ تو کوئی شکار مل سکتا ہو، نہ میوے ہی دستیاب ہو سکتے ہوں (اور بھوک دور کرنے کا ایک ہی چارۂ کار ہو) تو اس کے لیے واجب یہی ہے کہ پیسے خرچ کر کے کھانا خریدے۔ (اسی مثال پر مسئلہ زیر بحث کو بھی قیاس کر لو) اس واجب اصلی کے

حاصل کرنے کے لیے، جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا، سلف کے پاس چند راستے تھے۔ سوان کے لیے واجب یہ تھا کہ ان راستوں میں سے کسی ایک راستے کو اختیار کرلیں، کسی خاص راستے کی تعیین نہ تھی۔ پھر (کچھ قدرتی اسباب کے ماتحت) یہ تمام راستے ماسوا ایک[1] بند ہو گئے۔

اندریں حالات سب کے لیے خاص اسی ایک راستے کا اختیار کرنا ضروری ہو گیا۔ مثال کے طور پر دیکھو کہ سلف حدیثیں لکھا نہیں کرتے تھے، لیکن اب ہمارے زمانے میں حدیثوں کی کتابت واجب ہو چکی ہے، کیوں کہ (زبانی نقل و بیان کا دستور اور سلسلہ مدت ہوئی ختم ہو چکا اور) آج روایت احادیث کا اس کے سوا کوئی ممکن طریقہ باقی نہیں رہ گیا ہے کہ ان کی کتابوں کو سامنے رکھا جائے۔

یہی حال علوم نحو ولغت کا ہے کہ یہ علوم بھی ایک لمحے کے لیے سلف کی توجہ کو جذب نہ کر سکے تھے، کیوں کہ عربی ان کی اپنی زبان تھی، ان علوم (میں سر کھپانے) کی ان کو حاجت ہی کیا تھی۔ لیکن اب اس زمانے میں، زبان عربی سے واقفیت بہم پہنچانا واجب ہو چکا ہے، اس لیے کہ یہ زمانہ ابتدائی اہل عرب کے زمانے سے (جو عربی زبان کے ماہر اور نکتہ شناس تھے) کافی دور ہو چکا ہے۔ اسی طرح اس اصول کی بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں۔

تقلید امام معیّن کب واجب ہے؟

اسی اصول پر تقلید (کی آخری صورت اور حد یعنی تقلید) شخصی کے وجوب کو بھی قیاس کرنا چاہیے، کہ اس کا بھی یہی حال ہے۔ کبھی وہ واجب ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔ (مثال کے طور پر فرض کرلو کہ) اگر ہندستان یا ماوراءالنہر کے کسی خطے میں ایک جاہل مسلمان رہ رہا ہے اور اس کے قرب وجوار میں کوئی شافعی یا مالکی یا حنبلی عالم دین موجود نہیں، نہ ان تینوں مذاہب کی کوئی کتاب موجود ہے، تو ایسے شخص کے لیے ضروری ہے کہ مذہب ابوحنیفہ کی تقلید کرے اور حرام ہے کہ دائرہ حنفیت سے قدم باہر نکالے۔ کیوں کہ اگر اس نے ایسا کیا تو

---

(1) اس "ایک" راستے سے مراد تقلید کا راستہ ہے، مگر تقلید اپنے اسی وسیع معنی میں جس کی تفصیل ابھی گزری۔

(دائرہ حنفیت کے ساتھ ہی) دائرہ اسلام سے باہر جا پڑے گا اور اس کے دین وایمان کا کوئی وزن باقی نہ رہ جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر ایسا شخص حرمین میں ہو تو مخصوص طور پر کسی ایک ہی امام کی تقلید واجب نہ ہوگی، کیوں کہ وہاں اس کے لیے ہر مذہب فقہی سے راہ نمائی حاصل کرنا ہمہ دم ممکن ہے۔ (پہلی صورت میں ایک ہی امام معین کی تقلید کے واجب ہونے کی وجہ سے بالکل کھلی ہوئی ہے۔ ظاہر بات ہے کہ جب کسی دوسرے مذہب فقہی کا کوئی عالم موجود ہی نہیں تو فتویٰ کس سے پوچھے گا؟ رہ گیا یہ امر کہ ظن وتخمین سے کام لے کر کسی دوسرے مذہب کی پیروی کرے، تو کسی مذہب کے احکام پر عمل کرنے اور اس کا حق تقلید ادا کرنے کے لیے) ظن وتخمین کفایت نہیں کر سکتا، اس کے لیے یقینی واقفیت ضروری ہے۔ اسی طرح اس کے لیے یہ بھی کافی نہیں کہ عوام کی سنی سنائی باتوں (کو کسی امام کے اقوال سمجھ کر ان) پر عمل کرے یا یہ کہ کسی غیر معروف کتاب (پر اعتماد کر لے اور اس) سے مسائل لے کر ان کی اقتدا کرنے لگے۔ چنانچہ **النهر الفائق** شرح **كنز الدقائق** میں یہ تمام تصریحات موجود ہیں۔

☆......☆......☆......☆......☆

مسئلہ اجتہاد

اجتہادِ مطلق

(اب مسئلہ اجتہاد کو لیجیے۔ اجتہاد دو طرح کا ہوتا ہے: مطلق اور مقید) مجتہد مطلق وہ شخص ہوتا ہے جو پانچ علوم پر دست رس رکھتا ہو۔ جن کی تفصیل امام نوویؒ کی کتاب ''منہاج'' کے اس فقرے میں موجود ہے:

قاضی ہونے کے شرائط یہ ہیں کہ آدمی مسلمان ہو، عاقل اور بالغ ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عادل ہو، سننے، دیکھنے اور گویائی کی قوتوں سے پوری طرح بہرہ مند ہو اور (آخر میں یہ کہ) مجتہد ہو۔

مجتہد وہ شخص ہوسکتا ہے:

(۱) کتاب و سنّت کے ان حصوں پر جن کا تعلق احکام سے ہے، گہری نظر رکھتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ ان کے اندر کون سے نصوص خاص ہیں اور کون سے عام؟ کون سی نص مجمل ہے اور کون سے مبین؟ کون سا حکم ناسخ ہے اور کون سا منسوخ؟

(۲) (روایتی حیثیت سے) احادیث کے متعلق یہ علم رکھتا ہو کہ کون کون سی حدیثیں متواتر ہیں اور کون سی احاد؟ کون سے حدیث متصل ہے اور کون سی مرسل؟ نیز یہ کون سا راوی کس درجے میں قوی یا ضعیف ہے؟

(۳) زبان عربی پر لغوی اور نحوی دونوں حیثیتوں سے پورا عبور رکھتا ہو۔

(۴) علمائے صحابہؓ و تابعینؒ وغیرہم کے اقوال کے بارے میں یہ خبر رکھتا ہو کہ کون سا مسئلہ اجماعی ہے اور کون سا اختلافی؟

(۵) قیاس کی حقیقت اور اس کی تمام اقسام کو جانتا ہو۔

مجتہدین مطلق کی اقسام

اجتہادِ مطلق کی شرائط جان لینے کے بعد دوسری چیز معلوم کرنے کی یہ ہے کہ مجتہد مطلق دو طرح کے ہوتے ہیں: مجتہد مطلق مستقل اور مجتہد مطلق منتسب۔

مجتہد مطلق مستقل اور اس کی خصوصیات

مستقل مجتہد وہ ہوتا ہے جس کے اندر تین باتیں پائی جائیں اور ایسی مخصوص شان میں پائی جائیں کہ وہ اس کے باعث باقی تمام اربابِ اجتہاد سے الگ نظر آنے لگے۔ مثلاً امام شافعیؒ، جن کے اندر تم ان صفات کو نمایاں طور پر محسوس کر سکتے ہو، یہ باتیں یا صفتیں یہ ہیں:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ اُن اصول وقواعد میں، جن کے مطابق فقہی مسائل کا استنباط ہوتا ہے، وہ بطور خود تصرّف [۱] کرے۔ امام شافعیؒ کی مشہور تصنیف ''الام'' کے ابتدائی صفحات میں اس حقیقت کو اچھی طرح بے حجاب دیکھا جا سکتا ہے، جہاں انھوں نے اپنے پیش روعلما کے کارنامۂ استنباط (وطریق اجتہاد) کا ذکر کرتے ہوئے ان کے بعض اصولوں پر مخالفانہ تنقید کی ہے۔ نیز اس حقیقت کی شہادت امام موصوف کے اس قول سے بھی ملتی ہے جس کو مجھ سے میرے استاذ شیخ ابوطاہر محمد بن ابراہیم مدنی نے نقل فرمایا ہے۔ استاذ ممدوح نے امام شافعیؒ سے جن کے درمیانی واسطوں کے ذریعے سے ان کا یہ قول سنا اور پھر مجھ سے بیان کیا ہے، وہ ترتیب وار یہ ہیں:

شیخ حسن بن علی عجمی مکی، شیخ احمد نخلی مکی، شیخ محمد علا، بابلی، شیخ ابراہیم بن ابراہیم لقانی،

---

(۱) ''تصرّف'' کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے مجتہدین نے اجتہاد واستنباط کے جو اصول مقرر کیے ہیں، ان کو جوں کا توں قبول نہ کر لے، بلکہ غور وفکر کے بعد اپنے طور پر ان میں آزادانہ ترمیم وتغیر کرنے اور اپنا ایک مستقل دستورِ اجتہاد ترتیب دے لے۔

عبدالرؤف طبلاوی، جلال ابوالفضل سیوطی، ابوالفضل مرجانی (بطور اجازت [1]) ابوفرج غزی ــــــ یونس بن ابراہیم (الدبوسی، ابوالحسن بن البقر، فضل بن سہل اسفرائنی، حافظ حجت [2]) ابوبکر احمد بن علی خطیب، حافظ ابونعیم، ابومحمد عبداللہ بن محمد بن جعفر بن حبان عبداللہ بن محمد یعقوب ابوحاتم یعنی رازی، یونس بن عبدالاعلیٰ، محمد بن ادریس یعنی خود امام شافعیؒ ــــــ

امام موصوف کے اس قول کے الفاظ یہ ہیں:

اصل (سرچشمہ ہدایت) قرآن وسنت ہیں۔ لیکن اگر کسی مسئلے کا صریح جواب ان میں نہ ملے تو ان (کے اصول اور نصوص صریحہ) کو سامنے رکھ کر قیاس کرنا چاہیے۔ اور (سنت کے متعلق اصول یہ ہے کہ) اگر کسی روایت کی سند اتصال کے ساتھ رسول ﷺ تک پہنچی ہو اور صحیح بھی ہو تو وہ سنت ہے لیکن خبر مفرد کے مقابلے میں اجماع زیادہ وزنی شئے ہے۔ پھر (حدیث کا مطلب بیان کرنے میں صحیح طریقہ یہ ہے کہ تاحدامکان) اس کا ظاہری (اور متبادر) مفہوم لیا جائے۔ اور اگر ایک حدیث بہت سے معانی کا احتمال رکھتی ہو، تو وہی معنی لینے زیادہ مناسب ہے جو حدیث کے ظاہری پہلو سے قریب تر ہوں اور اگر بہت سی حدیثیں ہم پلہ (اور باہم متعارض) ہوں تو سزاوار ترجیح وہ حدیث ہوگی جس کی سند سب سے زیادہ مضبوط ہو۔ (حجت شرعی کی ترازو میں) منقطع حدیث کوئی وزن نہیں رکھتی، سوائے سعید ابن مسیب کی منقطع حدیثوں کے۔ کسی اصل (شرعی) کو کسی دوسری اصل پر قیاس نہیں کرنا چاہیے، نہ کسی اصل کے بارے میں ''کیوں'' اور ''کس طرح'' کا سوال اٹھانا چاہیے۔ اس طرح کے سوالات صرف فروع میں اٹھائے جاسکتے ہیں اور قیاس کی ضرورت بھی فروع ہی کو ہوتی ہے۔ اس لیے اگر (تحقیق کی نگاہ میں) کسی اصل پر کسی فرع کا قیاس صحیح اُترتا ہو تو وہ فرع صحیح اور قابل حجت تسلیم ہوگی۔

(۱) اصول حدیث کی اصطلاح میں ''اجازت'' کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شیخ اپنے شاگرد کو کسی لکھی ہوئی حدیث کے روایت کرنے کی اجازت دے دے، خواہ زبانی طور پر یا تحریری طور پر۔

(۲) ''حافظ'' سے مراد حافظ حدیث ہے، اسی طرح ''حجت'' الفاظ تعدیل میں سے ایک لفظ ہے، جو بہت اونچے درجے کے راوی کے لیے بولا جاتا ہے۔ (م)

(۲) دوسری چیز یہ ہے کہ وہ مجتہد (ممکن حد تک) احادیث اور آثار کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کر لے، ان کے احکام اپنے دائرہ معلومات میں اچھی طرح سمیٹ لے اور اس امر سے پوری طرح باخبر ہو کہ کون کون سی حدیثیں فقہ کا ماخذ ہیں، پھر یہ کہ وہ مختلف روایات میں باہم تطبیق اور ایک حدیث کو دوسری پر (دلائل کے ساتھ) ترجیح دے سکے اور (اگر کسی حدیث کے کئی ایک معانی ہو سکتے ہوں تو) ایک مفہوم کی تعیین کر سکے۔ (علمی نقطۂ نظر سے یہ استعداد بڑی اہم اور بلند پایہ ہے حتیٰ کہ) ہمارے خیال میں یہ شے امام شافعیؒ (جیسے جلیل القدر امام و مجتہد) کے قریباً دو تہائی سرمایۂ علمی کے برابر ہے۔

(۳) تیسری چیز یہ ہے کہ وہ ان فروعی مسائل کا اپنے اجتہاد اور استنباط سے جواب دیتا جائے جو اس کے سامنے لائے جائیں، اور جن کا اس سے پہلے یعنی ان تینوں زمانوں میں، جن کے سراپا خیر و برکت ہونے پر زبان رسالت گواہی دے چکی ہے، جواب نہ دیا گیا ہو۔

الغرض مجتہد مطلق وہی شخص ہو سکتا ہے جو ان تینوں اُمور میں نمایاں حد تک تصرف رکھتا ہو اور اس معاملے میں اپنے ہم سروں سے فائق ہو اور میدان مسابقت میں پیچھے چھوڑ کر کافی آگے نکل گیا ہو۔

ان سہ گانہ صفات کے بعد، انھی سے لگی ہوئی، ایک خاص صفت اور بھی ہے (جس سے ایک مجتہد مستقل سرفراز ہوتا ہے) اور وہ یہ کہ عالم بالا سے اس مجتہد کے لیے قبول عام کا نزول ہو (اور وہ اس شکل میں) کہ مفسرین، محدثین، علمائے اصول اور حفاظ کتب فقہ گروہ کے گروہ، اس کے علم کی طرف جھک پڑیں اور اس قبول عام اور مرجعیت انام پر مدتوں کی مدتیں گزر جائیں، یہاں تک کہ دلوں کے عمیق ترین گوشوں میں یہ حسن عقیدت مضبوطی سے اپنی جڑیں پھیلا[1] لے۔

(۱) یہ چوتھی بات جس کا شاہ صاحب نے ذکر فرمایا، ظاہر ہے کہ ایک مجتہد مطلق مستقل کی ایک صفت تو ہو سکتی ہے لیکن مجتہد مستقل ہونے کی شرط ہرگز نہیں ہو سکتی، بخلاف پہلی تین باتوں کے۔ یہ فرق خود شاہ صاحب کی نگاہ سے بھی پوشیدہ نہیں، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اس بات کا انھوں نے الگ سے ذکر کیا ہے۔ (م)

مجتہد مطلق منتسب

مجتہد منتسب اس مجتہد کو کہتے ہیں جو (مذکورہ بالا تینوں صفات میں سے) پہلی صفت میں (بجائے خود کوئی مستقل مقام نہ رکھتا ہو بلکہ) کسی مجتہد مستقل کا پیرو ہو اور (اصول اجتہاد میں تصرّف کرنے اور اپنی صواب دید سے مستقل اصول وضوابط مرتب کرنے کے بجائے) اسی کے مقرر کیے ہوئے اصولوں کو اس نے جوں کا توں مان لیا ہو۔ مگر دوسری اور تیسری صفت سے خود متصف ہو اور (ان امور میں اس کی تقلید اختیار کرنے کے بجائے) اسی کی طرح خود بھی اپنے مستقل کارنامے رکھتا ہو۔

اجتہاد مقیّد اور مجتہد فی المذہب

اجتہاد مطلق کے مقابلے میں اجتہاد مقید ہوتا ہے اور اس شخص کو جسے اس قسم کے اجتہاد کی صلاحیت ہوتی ہے، مجتہد فی المذہب کہتے ہیں۔ یہ ایسا مجتہد ہوتا ہے جو مذکورہ بالا پہلے اور دوسرے دونوں امور میں امام مجتہد مستقل (کے اقوال ونظریات اوراس کی تحقیقات) کا پابند رہتا ہے اور صرف تیسرے امر میں اپنے کچھ جدید کارنامے پیش کرتا ہے یعنی امام مجتہد کے طریق تفریع پر خود بھی مسائل کا استنباط کرتا ہے۔

آؤ ہم ایک مثال دیں (تاکہ یہ مسئلہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے):

آج کل جو شخص طبابت کے میدان میں قدم رکھتا ہے وہ یا تو قدیم اطبائے یونان کی راہ نمائی میں فرائض طبابت انجام دیتا ہے یا پھر قدیم اطبائے ہند (پرانے دیدوں) کی راہ نمائی میں۔ تو ان پرانے اطبائے یونان وہند کو بمنزلہ مجتہد مستقل کے سمجھو۔ (رہا یہ شخص تو اس کی دو حیثیتیں ہوسکتی ہیں):

(۱) ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ دواؤں کے خواص اور بیماریوں کی اقسام اور شربتوں اور معجونوں کے بنانے کی ترکیبوں سے پوری واقفیت رکھتا ہے اور وہ اس طرح کے اس سلسلے میں اطبائے قدیم نے جو کچھ ہدایتیں دی ہیں، اُن پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اس فن کا خود رمز شناس ہو چکا ہے، یہاں تک کہ (اس کے اصول ونظریات اور اسرار وحقائق کا (تقلیدی

طور پر نہیں بلکہ براہِ راست علم حاصل کر چکا ہے ــــــــــ نیز اُن ہی اطبا کی طرح خود بھی جدید فنی کارنامے سرانجام دینے پر قدرت رکھتا ہے یعنی یہ کہ ایسی دواؤں کے خواص معلوم کر سکتا اور کرتا رہتا ہے جن کے تذکرے سے اب تک کا پورا طبی لٹریچر خالی ہے اور امراض کے ایسے اسباب اور علامات اور معالجات کا انکشاف کرتا ہے جن کی اب تک کسی طبیب نے نشان دہی نہیں کی ہے حتیٰ کہ وہ پرانے اطبا کی رایوں سے اختلاف کرتا ہے (اور ان کو غلط ثابت کر کے ان کے مقابلے میں اپنی رائیں پیش کرتا ہے) خواہ یہ مخالفت چند ایک رایوں تک ہی محدود ہو یا وسیع پیمانے پر ہو تو ایسا طبیب بمنزلہ ''مجتہد مطلق منتسب'' کے ہے۔

(۲) اس کے برخلاف اس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ ان تمام امور متعلقہ علم کو طب کے بغیر ذاتی یقین کے محض پچھلے اطبا کے کہنے کی وجہ سے مان لیتا ہے اور اس کے فکر و عمل کی سب سے اونچی معراج یہ ہے کہ انھی کے مقرر کردہ اصولوں کے مطابق شربت اور معجون بنایا کرتا ہے جیسا کہ آج کل کے اکثر طبابت پیشہ حضرات کا حال ہے تو ایسے طبیب کی حیثیت ''مجتہد فی المذہب'' کی سی ہے۔

اسی طرح (ایک دوسری مثال لو) آج کل جو شخص بھی شعر کہتا ہے، وہ شعر گوئی کے فن میں یا تو شعرائے عرب کی اقتدا کرتا اور انھی کے اوزان و قوافی اور اسالیب کو اختیار کرتا ہے یا پھر شعرائے عجم کی پیروی کرتا ہے تو یہ شعرائے عرب و عجم بمنزلہ ''مجتہد مستقل'' کے ہیں۔ رہا یہ شاعر، تو اگر وہ ان کی قائم کی ہوئی حدود میں ہی اپنی جولانی فکر کو مقید نہیں رکھتا بلکہ (خود بھی) غزل، تشبیب، مدح، ہجو اور نصیحت (وغیرہ اصناف شعر) کی نئی نئی قسمیں ایجاد کرتا ہو اور بدائع و استعارات ایسے اچھوتے انداز سے لاتا ہو جس کی طرف ابھی تک کسی کا مرغ تخیل پرواز نہیں کر سکا، بلکہ شعرائے قدیم کی بعض شعری صنعتوں کو دیکھ کر اس کا ذہن خود بخود اس طرف منتقل ہوا ہو اور اس نے ایک چیز کو اس کی مشابہ چیز پر ڈھال لیا ہو یا ایک شے کو دوسری شے پر قیاس کر لیا ہو، پھر اسی طرح یہ کہ وہ کوئی ایسی بحر ایجاد کر سکا ہو جس میں اب تک کوئی نظم نہ کہی گئی ہو یا دنیائے شعر و شاعری میں سخن گوئی کی کوئی نئی طرح ڈال گیا ہو مثلاً مثنوی یا رباعی کا لکھنا یا ردیف کا التزام کرنا، یعنی کسی ایک ہی لفظ یا ایک سے زائد الفاظ کو ہر

شعر میں قافیہ کے بعد لاتے رہنا تو ــــــــ بشرطیکہ یہ باتیں عربی شاعری میں کی گئی ہوں ــــــــ ایسا شاعر (گویا عربی شاعری کا) ''مجتہد مطلق منتسب'' ہوگا لیکن اگر یہ شاعر ایجاد و اختراع کے کارنامے نہیں رکھتا اور صرف ان پرانے شعرا کی بنائی ہوئی روشوں ہی پر چلا جارہا ہے تو اس کا مقام ''مجتہد فی المذہب'' کا سا ہوگا۔ انھی مثالوں پر علم تفسیر اور علم تصوف و دیگر علوم (کے ماہرین) کو بھی قیاس کرلو۔

سلف نے اُصول فقہ کی تدوین کیوں نہ کی؟

اس جگہ اگر تم یہ سوال کرو کہ ابتدائی دور کے علما نے اصول فقہ کے متعلق کوئی خاص اور تفصیلی گفت گو نہیں کی، یہاں تک کہ جب امام شافعیؒ عالم ظہور میں آئے تو ان کے ذریعے سے پہلے پہل اس فن پر سیر حاصل، مفید اور پُر مغز بحثوں کا وجود ہوا، اس کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علمائے سلف میں سے ہر ایک کے پاس جو کچھ سرمایہ تھا وہ سب کا سب صرف اس کے اپنے ہی شہروالوں کی بیان کردہ احادیث و آثار پر مشتمل تھا، تمام بلاد اسلامیہ میں پھیلی ہوئی روایتیں کسی کے پاس اکٹھی جمع نہ تھیں (اس لیے ان کو کسی بڑے پیانے پر مختلف اور متعارض روایات کی الجھنیں دُور کرنے کی زحمتیں نہیں اٹھانی پڑتی تھیں اور) اگر کبھی ایسا ہوتا کہ اس کے شہر کی روایتیں باہم ٹکرا جاتیں جس کے باعث ایک مسئلے کی دلیلوں میں تعارض واقع ہوجاتا تو (کسی مرتّب اور متعیّن ضابطے کے بجائے) وہ صرف اپنی عام فراست سے کام لیتا اور اس طرح اس تعارض کا جو فیصلہ بن پڑتا، کرلیتا تھا، اس کے بعد امام شافعیؒ کے زمانے میں حالات بدل گئی اور) تمام اطراف سے حدیثیں اکٹھی جمع ہوگئیں تو ان حدیثوں کے اندر (بھی) اور پھر ان کے ساتھ ساتھ وہاں کے فقہا کی رایوں میں (بھی شدید قسم کا) تعارض رونما ہوگیا (اور تعارض بھی ایسا) جو دو گونہ تھا۔

ایک تو وہ تعارض دو مختلف مقام کی روایتوں میں تھا اور (اس پر مزید ستم یہ ہوا کہ) بلا استثنا تمام لوگوں نے اپنے اپنے شیوخ کی رایوں کی، جن کو ان بزرگوں نے اپنی اپنی فہم کے مطابق اختیار کیا تھا، حمایت شروع کردی۔ انجام کار اختلاف کا رخنہ وسیع سے وسیع تر ہونے

لگا، ملت کی پراگندگی حد سے تجاوز کر گئی، اور اس کو اتنے اختلافات کے طوفان نے آن گھیرا جن کا شمار نہ تھا۔ لوگ اس طوفان کے نرغے میں حیران و ششدر کھڑے تھے اور اس سے نکلنے کی کوئی راہ نہیں پاتے تھے۔ یہاں تک کہ نُصرت الٰہی نے ان کی دست گیری کی اور امام شافعیؒ کے دل میں کچھ ایسے اصول وقواعد الہام فرمائے گئے جن کے ذریعے سے انھوں نے مختلف اور متعارض حدیثوں میں تطبیق دے کر (اس طوفان اختلاف کو روک دیا اور) اپنے بعد والوں کے سامنے ایک عجیب وغریب راہ کھول دی۔

مذاہب چہارگانہ کی تاریخ اجتہاد

(۱) تیسری صدی کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں ''مجتہدین مطلق منتسب'' کے ظہور کا سلسلہ ختم ہوگیا جس کی وجہ یہ تھی کہ علمائے احناف ہمیشہ سے علم حدیث کے ساتھ وابستگی کم رکھتے رہے ہیں اور کوئی شخص مجتہد مطلق منتسب ہو نہیں سکتا تاوقتیکہ وہ ایک تبحر عالم حدیث بھی نہ ہو۔ یوں (تیسری صدی کے بعد) اس مذہب میں صرف مجتہد فی المذہب ہی ہوئے ہیں اور اسی اجتہاد فی المذہب ہی کی طرف اشارہ تھا، اس شخص کا جس نے یہ کہا تھا کہ مجتہد ہونے کی کم سے کم شرط یہ ہے کہ اسے مبسوط یاد ہو۔

(۲) مذہب مالکی میں بھی ''مجتہد مطلق منتسب'' بہت کم ہوئے ہیں اور جو لوگ اس مقام کو پہنچے بھی تو ان کی جداگانہ اجتہادی رائیں مذہب مالکی کے اقوال شمار نہیں ہوتیں مثلاً قاضی ابوبکر ابن العربیؒ اور علامہ ابوعمرؒ، جو ابن عبدالبرؒ کے نام سے مشہور ہیں۔

(۳) رہا مذہب حنبلی، تو اس کا پھیلاؤ پہلے بھی کچھ زیادہ نہ تھا اور نہ اب اس وقت ہے (لیکن اس کے باوجود یہ ایک امر واقعی ہے کہ) اس مذہب کے اندر برابر ہر دَور میں مجتہد (مطلق منتسب) پیدا ہوتے رہے اور یہ سلسلہ نویں صدی ہجری تک پہنچ کر ختم ہوا۔ اور (پھر اس کے بعد) اکثر مقامات میں اس کے اقتدار کی جڑیں ہل گئیں، (اور انجام کار وہ وہاں سے ناپید ہوگیا۔) ہاں مصر و بغداد میں ابھی کچھ پیرو اس کے ضرور موجود ہیں مگر بہت تھوڑے۔

(ویسے یہ حقیقت ہے کہ) حنبلی مذہب کو مذہب شافعی ہی میں شامل سمجھنا چاہیے کیوں کہ اس کی اگر اس کے مقابلے میں اپنی کوئی مستقل حیثیت ہے تو بس اسی طرح جس قدر مستقل حیثیت امام ابویوسف ؒ اور امام محمدؒ کے مذاہب کے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مقابلے میں حاصل ہے۔ ہاں ایک فرق ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ مذہب حنبلی مذہب شافعیؒ کے ساتھ ضم کر کے مدوّن نہیں کیا گیا، جیسا کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے مذاہب کو باہم پاتے ہیں کہ ان کی تدوین امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی تدوین میں ضم ہے۔ ہمارے خیال میں یہی وہ بات ہے کہ جس کے باعث مذہب شافعی اور مذہب حنبلی دونوں کو ایک مذہب شمار نہیں کیا گیا ورنہ ایک ایسے شخص کے لیے، جس نے ان دونوں مذاہب کی گہرائیوں میں اُتر کر ان کو اپنی حقیقی شکل میں دیکھا ہو، انھیں ایک ہی مذہب کی حیثیت سے (ماننا) مدوّن کر دینا چنداں دشوار نہیں۔

(۴) اب مذہب شافعی کو لو (یہ مذہب اس حیثیت سے تمام مذاہب میں ممتاز ہے کہ) اوروں کی بہ نسبت اس میں مجتہد مطلق منتسب اور مجتہد فی المذاہب زیادہ ہوئے ہیں۔ اسی طرح علمائے اصول وارباب علم کلام اور مفسرین قرآن وشارحین حدیث کی کثرت میں بھی کوئی دوسرا مذہب اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ پھر اس لحاظ سے بھی وہ نمایاں خصوصیات کا مالک ہے کہ اس کی روایتیں اور سندیں دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قوی ہیں، اس کے امام کے اقوال زیادہ صحت کے منضبط ہیں، امام مذہب کے اقوال کو اصحاب وجوہ کے اقوال سے ممیز کر کے بیان کرنے کا خاصا اہتمام کیا گیا ہے اور (مختلف اقوال وآرا میں سے) ان حقائق سے کوئی بھی ایسا شخص بے خبر نہیں جس نے ان تمام مذاہب کا تحقیقی مطالعہ کیا ہو اور ان کے پیچھے اپنی عمر کا معتد بہ حصہ گزارا ہو۔

امام شافعیؒ کے ابتدائی تلامذہ سب کے سب مجتہد مطلق (منتسب) تھے، ان میں کوئی بھی ایسا نہ تھا جس نے امام مذکور کے تمام مجتہدات میں ان کی تقلید کی ہو۔ یہاں تک کہ ابن سُریج کا زمانہ آیا اور انھوں نے تقلید اور تخریج کے قواعد مرتب کیے۔ پھر ان کے شاگرد آئے اور وہ اسی راستے پر چلتے رہے، جو ابن سریج تیار کیے گئے تھے۔ اسی بنا پر ان کو ان

مجددین میں شمار کیا جاتا ہے، جن کی ہر صدی کے آغاز میں پیدا ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

پھر اس شخص سے (جس نے تمام مذاہب کا مسلسل تحقیقی مطالعہ کیا ہو) یہ بات بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ جن احادیث اور آثار پر مذہب شافعی کی بنیاد ہے، وہ باقاعدہ مدوّن ہیں، سارے اہل علم ان سے بخوبی واقف ہیں اور انھوں نے ان کی خدمتیں کی ہیں ـــــ یہ ایک ایسا خصوصی شرف ہے جو کسی دوسرے مذہب کو حاصل نہیں ـــــ ان مدوّن کتابوں میں سے جن پر مذہب شافعی کی بنیاد ہے، ایک تو موطا شریف ہے، جو امام شافعیؒ سے پہلے کی ہے اور جسے امام موصوف نے اپنے مذہب کے لیے اساس قرار دیا ہے۔ باقی کتابیں یہ ہیں:

صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداؤد، جامع ترمذی، سنن ابن ماجہ اور سنن دارمی پھر مسند شافعی، سنن نسائی، سنن دارقطنی، سنن بیہقی اور امام بغوی کی شرح السنۃ۔ ان میں سے (صحیح بخاری کے مؤلف) امام بخاریؒ اگرچہ شافعیت کی طرف منسوب ہیں اور اکثر فقہی مسائل میں امام شافعیؒ کے ہم نوا ہیں، مگر اس کے باوجود بہت سے مسائل میں ان سے اختلاف بھی رکھتے ہیں۔ چنانچہ اسی وجہ سے ان کے وہ اقوال و مسائل، جن میں وہ تنہا ہیں (اور تمام شوافع کے خلاف رائے رکھتے ہیں) مذہب شافعی میں شمار نہیں ہوتے۔

امام ابوداؤد اور امام ترمذی مجتہد منتسب ہیں، جن کا انتساب امام احمدؒ بن حنبل اور امام اسحاقؒ کی طرف ہے۔ ابن ماجہ اور امام دارمی بھی، ہمارے خیال میں یہی حیثیت رکھتے ہیں۔ باقی رہے امام مسلم اور امام ابوالعباس اصم جنھوں نے مسند شافعی اور کتاب ''الام'' کے جمع و ترتیب کی خدمت انجام دی ہے، نیز وہ حضرات، جن کی کتابوں کا اوپر مسند شافعی کے ذکر کے بعد نام آیا ہے تو یہ سب لوگ اپنا جداگانہ مسلک رکھتے ہیں اور شافعیت سے آزادراہ رکھنے والے ہیں، جن کے اپنے مستقل فقہی اصول ہیں (جو مذہب شافعی کے اصولوں سے کافی تفاوت رکھتے ہیں)۔

اگر ہماری اس تقریر کا ٹھیک ٹھیک مدعا تمھاری سمجھ میں آ گیا ہوگا تو تم پر یہ حقیقت روشن ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی کہ اجتہادِ مطلق کی سعادت سے بے بہرہ ہے وہ شخص جو مذہب

شافعی کا دشمن ہو اور حدیث کا انکاری ہے، اس بدنصیب کی خیر سگالی سے جو امام شافعیؒ اور اصحاب شافعیؒ (کے فیض علمی) سے بے نیاز ہو۔

وکن طفیلهم علی ادب

فلا اری شافعاً سوی الادب

ادب کے ساتھ ان کا دامن پکڑلو، ادب ہی اس مقصد میں تمہارا سفارشی ہوسکتا ہے۔

☆......☆......☆......☆......☆

فقہی اختلافات کا رُخ

چوتھی صدی ہجری کے بعد

فتنوں کا ہجوم

اب اس کے بعد وہ دور آتا ہے جب مسلمانوں کی ایک نئی نسل وجود میں آتی ہے، اس نسل کے افراد اِدھر اُدھر پھیل جاتے ہیں (اوران کے علمی ذوق میں ایک تباہ کن انقلاب برپا ہوجاتا ہے)۔ اس دور میں اور دَورِ مابعد میں جو خاص بیماریاں ان کے ذہنوں میں گھر کر لیتی ہیں، وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) فقہی مجادلے

پہلی بیماری فقہ اور اس کی تفصیلات سے متعلق اہل علم کی باہمی نزاع اور ہنگامہ آرائی کی تھی جس کی تفصیل امام غزالیؒ کے لفظوں میں یہ ہے:

خلفائے راشدین کا مبارک دَور جب ختم ہوگیا تو زمام خلافت ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آئی جو نہ اس امانت کے اٹھانے کی صلاحیت رکھتے تھے اور نہ علم فتاویٰ اور احکام شریعت سے گہرا لگاؤ رکھتے تھے۔ اس لیے وہ مقدمات کے فیصلے کرنے اور قضائے شرعی جاری کرنے کے لیے مجبور ہوئے کہ فقہا سے مدد لیں اور ہر وقت انھیں اپنے ساتھ رکھیں۔ (گو خیر القرون کا دور ختم ہو چکا تھا مگر پھر بھی) ایسے علما سے دنیا خالی نہ تھی جو قدیم رنگ پر مضبوطی سے قائم تھے اور جو اخلاصِ دینی کو اپنی عزیز ترین متاع سمجھتے تھے۔ حکومتیں (ان کی طرف لپکیں مگر وہ) انھیں جتنا ہی اپنی طرف کھینچتیں، وہ ان سے اتنا ہی زیادہ کھنچتے جاتے۔

جاہ پسند لوگوں نے جب دیکھا کہ ان کی بڑی عزت ہے اور وہ اپنے اعراض اور استغنا

کے باوجود ارباب حکومت کے مطلوب خاطر بنے ہوئے ہیں تو ان کے دلوں میں اس (ذریعہ عزّت واقبال یعنی) علم دین کے حاصل کرنے کا انتہائی شوق پیدا ہوگیا، تاکہ اسے بازار میں لاکر عزّت وشرف کا سودا کریں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اب علما وفقہا ڈھونڈے نہ جاتے تھے۔ اگر کل تک وہ سلاطین سے منہ موڑنے کی بدولت باعزت تھے تو اب جب کہ انھوں نے خود سلاطین کا رُخ کیا، ان کی عزّت ذلّت میں بدل گئی، الا ماشاءاللہ۔

ان سے پہلے کچھ لوگ علم کلام کی داغ بیل ڈال چکے تھے اور اس فن میں کتابیں تیار کر گئے تھے، قیل وقال اور اعتراض وجواب کا بازار گرم ہو چکا تھا اور بحث ومناظرے کی راہیں ہموار کی جا چکی تھیں۔ ان فقہا کے لیے یہ چیزیں خاص وجہ اور دل چسپی کا مرکز بنی رہیں، یہاں تک کہ بعض ایسے خلفا اور سلاطین پیدا ہوئے جو فقہی مناظروں کے بڑے دل دادہ تھے، جنھیں اس وضاحت کے سننے کا بڑا شوق تھا کہ فلاں مسئلے میں اولیٰ مسلک حنفی ہے یا شافعی؟ نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ارباب فن، کلام اور دیگر علوم کے میدان تحقیق وجستجو سے نکل کر اختلافی مسائل فقہیہ کے معرکے میں اتر آئے، جہاں خاص طور پر حنفی اور شافعی مذہب کو مناظروں کے لیے منتخب کر لیا گیا۔ امام مالکؒ، احمد بن حنبلؒ، سفیانؒ اور دوسرے ائمہ کے مذاہب سے یہ دل چسپی نہیں لی گئی (جس کی وجہ کھلی ہوئی ہے اور امرا وخلفا کو صرف حنفیت اور شافعیت ہی کے مناظروں سے دل چسپی تھی)۔

ستم یہ کہ (وہ اپنی ان مساعی پر نازاں تھے) ان کا خیال تھا کہ جب وہ اس طرح شریعت کے اسرار ودقائق کا استنباط کر رہے ہیں، ہر مذہب کے علل اور مصالح بیان کر رہے ہیں اور اصول فتویٰ کی راہ کو ہموار کر رہے ہیں۔ اس خیال کے ماتحت انھوں نے تصنیفات اور استنباطات کا ڈھیر لگا دیا اور بحث وجدال کے گوناگوں اسلحہ ایجاد کر ڈالا۔ افسوس کہ وہ اب تک اسی روش پر چلے جا رہے ہیں۔ نہیں معلوم اب مستقبل میں کیا ہونے والا ہے۔

(۲) ائمہ مجتہدین کی حقیقی بنائے اختلاف سے عدم آگہی

بہت سے لوگ اس غلط فہمی میں پڑ گئے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے اختلافات کی

اساس وہ اصول ہیں جو امام بزدویؒ وغیرہ علما کی کتابوں میں درج ہیں، حالانکہ ان میں سے بیش تر اصول ایسے ہیں جو ان ائمہ کے اقوال وفتاویٰ کو سامنے رکھ کر بعد میں وضع کیے گئے ہیں۔ مثلاً میرے نزدیک فقہ کے حسب ذیل اصول (حنفی) ائمہ کے کلام سے بعد والوں نے نکالے ہیں:

خاص اپنے حکم میں خود واضح اور مبین ہے، اس کے ساتھ کوئی تشریحی بیان ملحق نہ کیا جائے گا۔

کسی حکم (قرآنی) پر اضافہ اس حکم کا نسخ ہے۔

خاص کی طرح عام بھی قطعی ہے۔

راویوں کی کثرت لازمۂ ترجیح نہیں۔

غیر فقیہ راوی کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو واجب العمل نہیں۔

مفہوم شرط اور مفہوم وصف کا کوئی اعتبار نہیں۔

امر کا صیغہ حکم کے واجب ہونے کا متقاضی ہے۔

یہ اور اس قسم کے بہت سے احکام فقہیہ ایسے ہیں جو حنفی ائمہ کے معین کیے ہوئے نہیں بلکہ ان کے فتوؤں کو سامنے رکھ کر بعد میں وضع کیے گئے ہیں، امام ابوحنیفہ یا صاحبین سے ان اصولوں کی کوئی صحیح روایت منقول نہیں۔

پس امام بزدوی وغیرہ کی طرح ان کی محافظت کرنا اور ان پر وارد ہونے والے ان اعتراضات کا بہ تکلف جواب دینا جو خود انھی ائمہ متقدمین کے اپنے اجتہادات کے پیش نظر ان پر وارد ہوتے ہیں، کسی طرح بھی ان کے مخالف اصولوں کی مخالفت اور مدافعت سے زیادہ سزاوار التفات نہیں۔

اب ہم چند مثالیں دے کر اس حقیقت کو واضح کرنا چاہتے ہیں:

(۱) ان حضرات (متاخرین علمائے احناف) نے فقہ حنفی کا یہ اصول قرار دیا ہے کہ: لفظ خاص اپنے حکم میں خود واضح ہے، کسی تشریحی بیان کو اس کے ساتھ ملحق نہ کیا جائے گا''۔

یہ قاعدہ دراصل ائمہ متقدمین کے اس رویے سے نکالا گیا ہے جو انھوں نے آیت:

وَاسْجُدُوْا وَارْكَعُوْا

سجدہ کرو اور رکوع کرو

اور حدیث ''آدمی کی نماز نہیں ہوتی جب تک وہ رکوع وسجود میں اپنی پیٹھ کو پوری طرح ٹھہرائے نہیں'' کے باب میں اختیار کیا ہے، یعنی یہ انھوں نے (الفاظ آیت کے پیش نظر) صرف مطلق رکوع اور سجدے کو فرض مانا، رکوع وسجود میں اطمینان کو فرض نہیں ٹھہرایا اور حدیث کو آیت کا وضاحتی بیان نہیں قرار دیا۔

متاخرین نے اس سے مذکورۂ بالا قاعدۂ کلیہ وضع کرلیا۔ مگر دیکھو کہ متعدد مسائل میں ائمہ متقدمین نے جو روبیہ اختیار کیا ہے ان کا یہ اصول کس طرح ٹوٹ جاتا ہے:

آیت وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ المائدہ 6:5

میں محض سر پر مسح کرنے کا حکم ہے (اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے) مگر حدیث میں ہے کہ آنحضور ﷺ نے ناصیہ کا مسح فرمایا۔ متقدمین نے اس حدیث کو آیت مذکورہ کا بیان تسلیم کرتے ہوئے چوتھائی سر کے مسح کی فرضیت کا فتویٰ دیا۔ اسی طرح آیت:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا النور 2:24

زناکار عورت اور زناکار مرد کو سو کوڑے مارو

اور آیت وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا المائدہ 38:5

چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو

اور آیت حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ البقرہ 230:2

یہاں تک کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح کرلے

وغیرہ میں خاص الفاظ موجود ہیں۔ (اگر اِنَّ الْخَاصَ مُبَيِّنٌ فَلَا يَلْحَقُهُ الْبَيَان کا اصول امام اعظم کے سامنے تھا تو لازماً انھیں کسی حدیث کی بنا پر ان خاص لفظوں کی مزید وضاحت قبول نہیں کرنی چاہیے تھی) مگر انھوں نے ان احادیث کو ان الفاظ خاص کی توضیح کی

حیثیت سے قبول کیا ہے جو ان مسائل سے متعلق تھیں [1]۔ اب جب متاخرین کے بنائے ہوئے مذکورہ فقہی مسائل ضابطے پر اس بنیاد پر اعتراض وارد ہوا تو انھوں نے اس کے جواب میں عجیب عجیب سخن سازیاں کیں، جن کی تفصیل ان کی تصنیفات میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

(ب) قرأت نماز کے متعلق نص قرآنی

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ المزمل 20:73

جتنا قرآن سے پڑھ سکتے ہو تو پڑھ لو

میں مَا تَيَسَّرَ کا عموم چاہتا ہے کہ جتنا بھی اور جہاں سے بھی قرآن پڑھ لیا گیا، نماز درست ہو جائے گی۔ اور حدیث لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَاب کا ظاہری مفہوم چاہتا ہے سورۃ الفاتحہ کی قرأت ہر رکعت میں فرض ہے۔ لیکن قدما نے آیت کے عموم کو اپنی جگہ رکھا اور حدیث کو اس کا مخصص نہ مانتے ہوئے فتویٰ دیا کہ قرأت فاتحہ فرض نہیں ہے۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ: جن کھیتوں کو دریا اور چشمے سیراب کریں ان کی پیداوار کا دسواں حصہ بطور زکوٰۃ نکالا جائے۔

دوسری حدیث میں ہے کہ: پانچ وسق سے کم پیداوار میں عُشر نہیں۔

قُدما نے پہلی حدیث کے عموم کو سامنے رکھتے ہوئے فتویٰ دیا کہ ہر مقدار کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔ گویا انھوں نے دوسری حدیث سے مقدار کی تحدید و تخصیص نہیں کی۔ ائمہ کے اسی طرح کے چند واقعات اور اقوال سے متاخرین نے یہ ایک کلی اصول مستنبط کر لیا کہ العام قطعي كالخاص یعنی لفظ عام بھی اپنے حکم اور مفہوم میں خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے۔ اس کے عموم کو محدود نہیں کیا جائے گا۔

---

(1) تینوں آیتوں میں جو خاص الفاظ ہیں، وہ یہ ہیں: الزانية والزاني۔ السارق والسارقة۔ تنكح ان میں مطلق زنا، چوری اور نکاح کا حکم ہے، اس امر کی کوئی قید نہیں کہ زنا کرنے والا شادی شدہ نہ ہو، چوری کا مال دس درہم سے کم نہ ہو، نکاح کے بعد ملاقات بھی ہو چکی ہو۔ ان قیود کا پتا صرف احادیث سے ملتا ہے۔ (م)

لیکن جب اس پر اعتراض وارد ہوا کہ آیت:

فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ البقرہ 196:2

کے عموم کو تو قدما نے قطعی نہیں مانا ہے کیوں کہ فَمَا اسْتَيْسَرَ لفظ عام ہے جس کو اگر وہ اپنے عموم پر قائم رکھتے تو انھیں فتویٰ دینا چاہیے تھا کہ جو چھوٹی بڑی ہدی (قربانی کا جانور) میسر آجائے اس کی قربانی کی جاسکتی ہے، لیکن انھوں نے ایسا نہیں فرمایا، بلکہ ارشاد نبوی ﷺ کی بنا پر ان کا فتویٰ یہ ہے کہ ہدی کے لیے بکرا یا بکرے سے بڑا کوئی جانور ہونا چاہیے تو اس اعتراض کے جواب میں انھوں نے زبردستی کی باتیں کہنا شروع کر دیں۔

(س) یہی حال ان کے اس اصول کا بھی ہے کہ لاعبرۃ بمفھوم الشرط و الوصف یعنی اگر کوئی حکم کسی خاص موقعے پر دیا گیا ہو تو اس حکم کے اطلاق میں اس خاص موقع کی خصوصیات اور شرائط کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ یہ قاعدہ دراصل متقدمین کے اس مسلک سے نکالا گیا ہے جو انھوں نے آیت:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا النساء 25:4

کے بارے میں اختیار کیا ہے (اس آیت کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ جو لوگ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے اور بوجہ ناداری اس کے اخراجات کے متکفل نہیں ہو سکتے، وہ لونڈی سے نکاح کر سکتے ہیں۔ لیکن متقدمین نے عدم استطاعت کی اس شرط کو قید جواز نہ مانتے ہوئے استطاعت والوں کو بھی لونڈی سے نکاح کرنے کی اجازت دے دی۔)

لیکن اب انھی متقدمین کے دوسرے اقوال وفتاویٰ حضرات متاخرین کے اس اصول سے ٹکراتے ہیں۔ مثلاً ایک حدیث ہے کہ فی الابل السائمة زکوٰۃ (چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ ہے) اس حدیث میں ''چرنے والے'' کی شرط مذکور ہے جس کا ائمہ متقدمین نے لحاظ فرمایا ہے اور صرف چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ کی فرضیت کا فتویٰ دیا ہے (اور اس شرط کو کالعدم قرار دے کر جنگل میں چرنے والے اور باندھ کر کھلانے والے ہر قسم کے اونٹوں

پر زکوٰۃ کو واجب نہیں ٹھہرایا ہے) متاخرین کے سامنے جب ان کے اصول مذکورہ بالا پر یہ اعتراض ہوا تو وہ زبردستی کی تاویلیں کرنے کے سوا کچھ نہ کہہ سکے۔

(د) اسی طرح حدیث مصراۃ[1] میں ائمہ سلف نے جو مسلک اختیار کیا تھا، اس کے پیش نظر متاخرین نے یہ کلی اصول بنالیا کہ جب کوئی غیر فقیہ راوی کسی ایسی حدیث کو روایت کرے جو قیاس سے متصادم ہوتی ہو تو وہ واجب العمل نہ ہوگی۔ مگر جب یہ اعتراض ہوا کہ اگر یہ اصول صحیح ہے تو قدما نے حدیث قہقہہ[2] کو نیز بھول کر کھالینے سے روزے کے نہ ٹوٹنے والی حدیث کو کیوں واجب العمل مانا (حالانکہ یہ حدیثیں خلاف قیاس بھی ہیں اور غیر فقیہ راوی کی روایت بھی) تو اس کا وہ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے۔

اسی طرح کی ایک دو نہیں، کتنی ہی مثالیں موجود ہیں جو کسی صاحب نظر سے پوشیدہ نہیں البتہ جو یہ نظر نہ رکھتا ہو اور فقہی ذخیروں کی چھان بین نہ کرسکتا ہو، اس کے لیے تو یہ چند اشارات درکنار، طویل تحریریں بھی کافی نہیں۔

مسئلے کی اصل حقیقت بالکل ہی بے نقاب ہوسکتی ہے اگر تم صرف ایک ہی اصول کے متعلق علمائے محققین کی رائیں سن لو۔ فقہ حنفی کا مشہور اصول ہے کہ: کسی ایسے راوی کی خلافِ قیاس روایت قبول نہ کی جائے گی جو ضابط اور عادل تو ہو مگر فقیہ نہ ہو، مثلاً ''حدیث مصراۃ''۔ محققین فرماتے ہیں کہ یہ اصول متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اس میں دو مذہب ہیں۔

ایک عیسیٰ ابن ابان کا مذہب ہے اور وہ وہی ہے جس کی اصول مذکور ترجمانی کرتا ہے اور اکثر متاخرین نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔ دوسرا مذہب امام کرخیؒ کا ہے جن کے نزدیک خبر واحد کے مقبول ہونے کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں، کیوں کہ حدیث بہر حال قیاس کے مقابلے میں واجب الاتباع ہے۔ بہت سے علمانے اسی دوسری رائے کو مانا ہے۔

---

(۱) ''مصراۃ'' اس جانور کو کہتے ہیں جس کا تھن بن دوہے چھوڑ دیا جائے تاکہ خریدار کو وہ بڑا نظر آسکے اور وہ دھوکا کھا کر زیادہ دام لگادے۔ حدیث مصراۃ یہ ہے: جس نے کوئی بکری خریدی جس کے تھن میں دودھ روک کر اسے بیچا گیا ہو، اس کو تین دن تک یہ اختیار ہے کہ چاہے تو بکری لے لے، چاہے ایک صاع غلے کے ساتھ واپس کردے۔

(۲) اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی نماز میں زور سے ہنس دے تو اس کی نماز ہی نہیں بلکہ وضو بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ (م)

اس تشریح کے بعد فرماتے ہیں کہ:

یہ قول (یعنی تواوّل) ہمارے ائمہ سے منقول نہیں۔ ان سے تو یہ منقول ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ انھوں نے بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کے متعلق حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو واجب العمل تسلیم کی ہے، حالانکہ روایت قیاس کے خلاف تھی۔ یہاں تک کہ امام ابوحنیفہؒ نے صریحاً فرمایا کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس کو اختیار کرتا۔

پھر یہ واقعہ بھی حقیقت کی طرف تمھاری راہ نمائی کرسکتا ہے کہ ائمہ متقدمین کے افکار و اقوال کو سامنے رکھ کر متاخرین نے جو تخریجات کی ہیں، ان میں اچھا خاصا اختلاف پایا جاتا ہے، اور وہ ایک دوسرے کی جی کھول کر تردید کرتے ہیں۔ (ظاہر ہے کہ اگر یہ اصول تخریج و استنباط ائمہ کے ہوتے تو ان تخریجات میں یہ اختلاف نہ ہوتا، نہ باہم ردوقدح ہوتا۔)

(۳) فقہی اقوال کی حقیقت سے بے خبری

کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ فقہ کی وہ تمام جزئیات جو ان لمبی لمبی شرحوں اور فتاویٰ کی موٹی موٹی کتابوں میں موجود ہیں، سب کی سب امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے اقوال ہیں۔ وہ ان فتوؤں میں یہ تمیز نہیں کرتے کہ فلاں قول ان ائمہ کا واقعی قول ہے اور فلاں قول ان کی رایوں اور فتوؤں کو سامنے رکھ کر بعد میں مستنبط کیا گیا ہے۔

یہ جو ان کتابوں میں علی تخریج الکرخی کذا (امام کرخیؒ کی تخریج کے مطابق یوں) علی تخریج الطحاوی کذا (امام طحاوی کی تخریج کے مطابق یوں) کے الفاظ آیا کرتے ہیں ان کو وہ گویا بے معنی سمجھتے ہیں۔

اسی طرح قال ابوحنیفہ کذا (امام ابوحنیفہؒ نے یوں فرمایا ہے) اور جواب المسئلۃ علیٰ مذھب ابی حنیفہ کذا (امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے موافق مسئلے کا جواب یوں ہے) کے درمیان وہ کوئی فرق و امتیاز نہیں کرتے، اور امام ابن الہمام و ابن النجیم وغیرہ محققین حنفیہ

کا مسئلہ دہ دردہ [1] اور مسئلہ شرط تیمم اور [2] ایسے ہی دوسرے مسائل کے بارے میں یہ فرمانا کہ: دراصل یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک نہیں ہے بلکہ بعد والوں کی تخریجات ہیں۔ ان کے نزدیک بالکل ناقابل اعتنا ہے۔

اسی طرح بعض لوگ اس وہم میں مبتلا ہیں کہ مذہب حنفی کی بنا انھی جدلی بحثوں پر قائم ہے جو المبسوط، الھدایہ اور التبیین وغیرہ کتابوں کے صفحات میں پھیلی ہوئی ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ ان کے مذہب کی بنا ان منطقی بحثوں پر نہیں ہے اور ان کے اندر بحث وجدال کے اس طرز کی ابتدا تو دراصل معتزلہ سے ہوئی ہے، جسے متاخرین نے اس خیال سے اختیار کر لیا تھا کہ فقہی مباحث میں اس قسم کی باتوں کی گنجائش ہے، نیز یہ کہ اس سے طلبہ کے ذہن میں تیزی اور وسعت پیدا ہوگی۔

ہم اس جگہ ان اوہام اور شکوک کی تردید میں لمبی گفت گو نہیں کرنی چاہتے، کیوں کہ اس باب کی تمہید میں جو کچھ ہم بیان کر چکے ہیں اس کی روشنی ان میں سے اکثر کا خود بخود ازالہ کر دیتی ہے۔

(۴) ''رائے'' اور ''ظاہریت'' کے مفہوم سے ناواقفیت

ایک غلط فہمی یہ ہے کہ ''فقاہت کے لحاظ سے محض دو گروہ ہیں: ایک اہل الظاہر، دوسرے اہل الرائے اور جو شخص بھی قیاس اور استنباط سے کام لے، وہ اہل الرائے میں سے ہے۔'' حاشا وکلا کہ حقیقت سے یہ انتہائی بے خبری ہے۔ لفظ ''رائے'' کا مفہوم نہ تو نفس عقل وفہم ہے، کیوں کہ کوئی بھی عالم اس صفت سے عاری نہیں ہو سکتا۔ نہ وہ رائے محض ہی ہے جس کا رشتہ سنّت سے یکسر منقطع ہو ـــــ کیوں کہ ایسی رائے کوئی متبع اسلام اختیار نہیں کر سکتا ـــــ اور نہ اس سے مراد قیاس واستنباط کی صلاحیت ہے ـــــ کیوں کہ امام احمدؒ اور اسحاقؒ بلکہ امام شافعیؒ کا بھی بالاتفاق اہل الرائے میں شمار نہیں، حالانکہ وہ

(۱) یعنی ''ماء کثیر'' جو ناپاکی گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، اس کی حد حنفی علما نے یہ بیان کی ہے کہ وہ کم از کم دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو۔

(۲) حنفیہ کے یہاں ''تیمم'' کی اجازت اس وقت مل سکتی ہے جب کہ آدمی پانی سے ایک میل دور ہو۔

قیاس سے بھی کام لیتے ہیں اور مسائل کا استنباط بھی کرتے ہیں۔ دراصل رائی اور اہل الرائے کا مفہوم ان تمام سے جداگانہ ہے۔ اہل الرائے ان لوگوں کو کہتے ہیں جنھوں نے جمہور مسلمین کے متفق علیہ مسائل کے بعد فروعی اور اختلافی مسائل میں کسی امام کے اقوال واصول کو سامنے رکھ کر تخریج واستنباط پر اکتفا کرلیا اور احادیث وآثار کی تلاش وتحقیق سے تقریباً بے نیاز ہو کر حل مسائل کے لیے عموماً یہ دیکھتے رہے کہ یہ مسئلہ فقہا کے ٹھہرائے ہوئے اصول میں سے کس اصل کے تحت آتا ہے؟ اور اقوال امام کے ذخیرے میں اس کے اشباہ ونظائر کیا ہیں؟ ان کے مقابلے میں اہل الظاہر وہ لوگ ہیں جو نہ قیاس سے کام لیتے ہیں اور نہ آثار صحابہؓ اور اقوال تابعینؒ سے، جیسے امام داؤدؒ اور علامہ ابن حزمؒ۔ ان دونوں گروہوں کے درمیان محققین اہل سنّت کا گروہ ہے جیسے امام احمدؒ وامام اسحاقؒ۔

اندھی تقلید کا زور

پانچویں مہلک بیماری اس زمانے میں یہ پیدا ہوئی کہ تقلید جامد پر لوگ مضبوطی سے جم گئے، اور وہ غیر شعوری طور پر ان کے ایک ایک رگ وریشہ میں سرایت کر گئی، جس کے چند اسباب تھے:

پہلا سبب فقہا کی باہمی جنگ وجدل ہے کیوں کہ فتوؤں میں جب ان کے مابین آپس کی مناظرانہ چپقلش اور ردوقدح شروع ہوئی تو نوبت یہاں تک آگئی کہ جہاں کسی فقیہ نے کوئی فتویٰ دیا، دوسرے نے فوراً اس کی تردید کردی اور اپنی رائے الگ پیش فرمادی۔ اس نزاع میں جب تک کسی قدیم امام مجتہد کا قول بطور حجت نہ پیش کیا جاتا، جھگڑے کا تصفیہ ہی نہ ہو پاتا۔ (اس طرح ارباب علم وافتا کے لیے ناگزیر ہو گیا کہ کسی نہ کسی امام کی تقلید محض کے حصار میں پناہ لیں۔)

دوسرا سبب اس زمانے کے قاضیوں کا ظلم وجور ہے۔ چونکہ ان کے فیصلے (اکثر سنّت عادلہ سے بے پروا ہو کر) جوروستم پر مبنی ہوا کرتے تھے اور ان پر سے اعتبار اٹھ گیا تھا، اس لیے ان کی کوئی بات اس وقت تک قابل قبول نہ ہوتی جب کہ عام لوگوں کے نزدیک وہ

شک وشبہ سے بالاتر نہ ہو جائے، یعنی وہ ایسی رائے جو ائمہ سلف سے بھی منقول ہو۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ اس زمانے میں خواص علم ودین سے کورے ہو چکے تھے اور ایسے لوگوں کی طرف فتوے حاصل کرنے کی خاطر رجوع کرنا پڑ رہا تھا، جو نہ علم حدیث سے کوئی بہرہ رکھتے تھے اور نہ تخریج واستنباط کی اہلیت رکھتے تھے، جیسا کہ تم اکثر متاخرین کے اندر یہ نقص بآسانی دیکھ سکتے ہو۔ علامہ ابن ہمام وغیرہ نے اس علمی وفقہی زوال پر شدید احتجاج کیا ہے۔ (ایک وقت وہ تھا جب فقیہ اور مجتہد کے الفاظ ایک ہی معنی میں بولے اور سمجھے جاتے تھے مگر اب فقاہت کا معیار بدل چکا تھا) اس زمانے میں غیر مجتہد بھی فقیہ ہونے لگا تھا[1] اور پھر یہی وہ زمانہ ہے جس میں فقہی اختلافات میں سے اکثر ـــــــ خصوصاً جن مسائل میں صحابہؓ بھی مختلف تھے اور دونوں طرح کی رائیں ان سے منقول ہیں مثلاً تشریق کی تکبیروں اور عیدین کی تکبیروں کا اختلاف، نکاح محرم کے جواز کا اختلاف، ابن عباسؓ کے تشہد اور ابن مسعودؓ کے تشہد کا اختلاف، آمین اور بسم اللہ کو نماز میں آہستہ یا بلند آواز سے پڑھنے میں اختلاف، اقامت میں کلمات اذان کو ایک بار یا دوبار کہنے کا اختلاف وغیرہ ـــــــ ایسے اختلاف ہیں جن کی نوعیت بس ایک رائے اور مسلک کو دوسرے مسلک پر ترجیح دینے کی ہے، ورنہ ان کی اصل مشروعیت میں ائمہ سلف کا کوئی اختلاف نہیں، (یہ سب ہی جانتے ہیں کہ یہ تمام مذاہب کتاب وسنت سے مستنبط ہیں اور جائز ومشروع ہیں) ان کا آپس میں اختلاف جو کچھ تھا صرف اس امر میں تھا کہ فلاں مسئلے میں جو دو پہلو ہیں ان میں سے اولیٰ کون سا ہے؟ ان کے اس اختلاف کی نوعیت بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ قرأت قرآن کے اختلافات کی ہے۔ چنانچہ وہ اپنے اکثر اختلافات کی تعلیل بھی یہی کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ آپس میں اختلاف رائے رکھتے تھے (اور اس مسئلے میں فلاں صحابی نے یہ فرمایا ہے) جب کہ صحابہؓ سب کے سب ہدایت کی روشن شاہراہ پر تھے (یعنی کسی صحابی کا اختیار کیا ہوا مسلک خلاف شرع نہیں ہوسکتا)۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے حق

(۱) لیکن شاید یہ دور پھر بھی غنیمت تھا۔ اب تو وہ دور آیا ہے جس میں فقیہ بننے کے لیے قوت اجتہاد کی نہ صرف یہ کہ ضرورت نہیں بلکہ جیسے وہ کچھ ممنوع بھی ہے۔ (م)

مسائل اجتہادیہ میں تمام ارباب افتا کے فتووں کو جائز سمجھتے اور قضاۃ کے فیصلوں کو تسلیم کرتے آئے ہیں اور بسا اوقات اپنے مذہب کے خلاف بھی عمل کرتے رہے ہیں۔ چنانچہ تم اس قسم کے مواقع پر تمام ائمہ مذاہب کو دیکھو گے کہ وہ مسئلے کو پھیلا کر بیان کرتے اور مخالف مسلک کو بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ پھر بعد میں بھی اپنے مسلک کے بارے میں فرما دیتے ہیں کہ:

یہ میرے خیال میں زیادہ محتاط مسلک ہے۔

یہ رائے زیادہ قابل اختیار ہے۔

یہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔

اور کبھی یوں کہتے ہیں کہ: ہم تک صرف یہی حکم پہنچا ہے۔

المبسوط، آثار محمدؒ اور اقوال شافعیؒ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ اس مبارک دور کے بعد ان وسیع النظر ائمہ دین کے پیرووں کا زمانہ آیا تو انھوں نے اختصار کی راہ اختیار کر کے صرف اپنے ہی مسلک ومذہب کے ذکر وبیان پر اکتفا کر لی (اور دوسرے مجتہدین کی رایوں کو یک سر نظر انداز کر دیا)۔ اس طرح اختلاف کی جڑوں کو مضبوط کر کے وہ محض اپنے ہی ائمہ کے اقوال پر سختی سے جم گئے۔

اور یہ جو بعض علمائے سلف سے ان کے اپنے ہی امام کے مذہب پر ہمیشہ قائم رہنے کی تاکید منقول ہے، سو یہ یا تو ایک طبعی رجحان کی بنا پر ہے ______ کیوں کہ ہر انسان اپنے پیشواؤں اور بزرگوں کی پسندیدہ چیزوں کو بڑی قدر اور محبت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، یہاں تک کہ غذا اور لباس بھی اسے وہی مرغوب ہوتے ہیں جو اس کے بزرگوں کے مرغوب خاطر رہے ہوتے ہیں، یا پھر اس کی وجہ سے ہے کہ وہ اپنے مذہب کے دلائل کی عظمت اور قوت سے مرعوب تھے یا پھر اسی طرح کی کوئی اور وجہ ہوگی جسے بعض لوگوں نے یہ گمان کر لیا کہ یہ دراصل ان کے گروہی تعصب کا نتیجہ ہے مگر حاشا وکلا انھوں نے تعصب کی بنا پر ہرگز یہ بات نہیں کہی۔

(اب ذرا ان اختلافات کی اصلیت پر غور کرو جن پر فرقہ بندیوں کا محاذ جنگ قائم ہو رہا ہے اور دیکھو کہ صحابہؓ، تابعینؒ اور ان کے ائمہ سلف نے ہمارے لیے کون سا اسوہ چھوڑا

ہے؟) ان تمام کا حال یہ تھا کہ ان میں سے بعض لوگ (نماز میں قرأت سے پہلے) بسم اللہ پڑھتے تھے، بعض نہیں پڑھتے تھے۔ کچھ لوگ زور سے پڑھتے تھے، کچھ آہستہ سے۔ بعض لوگ فجر میں دعائے قنوت پڑھتے تھے، بعض نہیں پڑھتے تھے۔ اگر ان میں ایک جماعت ایسی تھی جو قے کرنے یا پچھنے لگوانے یا نکسیر ٹوٹنے کے بعد تجدید وضو کو ضروری خیال کرتی تھی تو دوسری جماعت ایسی تھی جو اس کی مطلقاً ضرورت نہ سمجھتی تھی، کچھ لوگ شرم گاہ کے چھونے یا عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کو ناقض وضو سمجھتے تھے اور کچھ کا مسلک اس کے خلاف بھی تھا۔ بعض لوگ آگ سے پکی چیز کھانے کے بعد از سر نو وضو کرنا ضروری خیال کرتے تو بعض ایسا نہیں کرتے تھے۔ اونٹ کا گوشت کھانا اگر کسی کے نزدیک وضو کا ناقض تھا تو دوسروں کے نزدیک ناقض نہیں تھا۔ یہ اور اسی قسم کے بیسیوں اختلافات موجود تھے، لیکن اس کے باوجود سب ایک دوسرے کے پیچھے نمازیں پڑھتے تھے (کسی نے، کسی کی اقتدا سے کبھی انکار نہیں کیا) مثلاً امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ اور امام شافعیؒ وغیرہ اہل مدینہ کے پیچھے نمازیں پڑھا کرتے تھے، حالانکہ اہل مدینہ (نماز میں) سرے سے بسم اللہ پڑھتے ہی نہ تھے۔ نہ آہستہ نہ زور سے۔ امام ابو یوسفؒ نے ہارون الرشید کے پیچھے نماز پڑھی اور پھر دہرائی نہیں۔ حالانکہ اس نے پچھنے لگوانے کے بعد وضو کی تجدید نہیں کی، جس کا فتویٰ اسے امام مالکؒ نے دیا تھا (اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پچھنے لگوانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے)۔ اسی طرح امام احمد بن حنبلؒ پچھنے اور نکسیر کو ناقض وضو مانتے تھے لیکن جب ان سے پوچھا گیا کہ کیا آپ ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھیں گے جس نے بدن سے خون نکلنے کے بعد پھر سے وضو نہ کیا ہو؟ تو آپ نے جواب دیا: یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ امام مالکؒ اور سعید بن المسیب کے پیچھے میں نماز نہ پڑھوں؟ (جن کے نزدیک یہ چیزیں نواقض وضو میں سے نہیں ہیں)۔

روایت ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ عیدین میں حضرت ابن عباسؓ کے مذہب کے مطابق تکبیریں کہا کرتے تھے (حالانکہ ان دونوں اماموں کا مذہب اس کے خلاف تھا)

وجہ یہ تھی کہ خلیفہ ہارون الرشید کو اپنے دادا (حضرت ابن عباسؓ) ہی کی تکبیر پسند تھی۔

امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مقبرے کے قریب فجر کی نماز پڑھی تو محض ان کے لحاظ اور ادب سے دعائے قنوت کو ترک کر دیا اور فرمایا بھی کہ: بسا اوقات ہم اہل عراق کے مسلک پر بھی عمل کر لیتے ہیں۔

خلیفہ ہارون یا منصور کو امام مالکؒ نے موطا کے سلسلے میں جو جواب دیا تھا، اس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔

امام ثانیؒ (امام ابویوسفؒ) کے متعلق البزازیہ میں ہے کہ آپ نے جمعے کے روز حمام میں غسل کیا اور لوگوں کو نماز پڑھائی۔ نماز پڑھ کر جب لوگ ادھر اُدھر منتشر ہو گئے تو آپ کو اطلاع دی گئی کہ حمام کے کنویں میں ایک مرا ہوا چوہا موجود ہے۔ امام موصوف نے یہ سن کر فرمایا کہ ''تو پھر اس وقت ہم اپنے مدنی بھائیوں (یعنی مالکیوں) کے مسلک پر عمل کرتے ہیں کہ جب پانی دو قلہ کی مقدار میں ہو وہ نجس نہیں ہوتا، اس کا حکم ما کثیر کا ہو جاتا ہے[1]''۔

(۶) غیر ضروری فنی کاوشوں کا زور

اس دور میں ایک اور چیز پیدا ہو گئی جس نے اکثر لوگوں کی توجہ اپنی طرف کھینچ لی۔ وہ (علوم شریعت کے اصل سرچشمہ سے اک گونہ بے پروا ہوتے گئے اور) مختلف فنوں میں موشگافیاں کرنے لگے۔ کچھ لوگوں نے اپنی کاوشوں کے متعلق یہ گمان کیا کہ ہم علم اسماء الرجال اور فن جرح وتعدیل کی بنیادیں بھر رہے ہیں، پھر وہ جدید وقدیم تاریخ کی تدوین میں منہمک ہو رہے ہیں۔ کچھ لوگ غریب اور نادار حتیٰ کہ موضوع احادیث واخبار کی چھان بین میں مصروف ہو گئے۔ ایک گروہ نے اصول فقہ کے مباحث کو پھیلانا شروع کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک نے اپنے امام واصحاب کی تائید کے لیے بے شمار جدلی قواعد ایجاد کر ڈالے، دوسروں پر جی کھول کر اعتراض کیے، دوسروں کے اعتراضات کے خوب خوب جواب دیے، ایک ایک چیز کی تعریف بیان کی، مسائل ومباحث کی تقسیم کی، اور اس طرح اس فن پر ان

---

(۱) ائمہ دین کے اس اسوہ کو دیکھیے اور پھر اس زمانے کے ان حنفیوں اور غیر حنفیوں کے طرز عمل پر نگاہ ڈالیے جنھیں ان ائمہ کی پیروی کا دعویٰ ہے۔ (م)

کے قلم سے کبھی طویل اور کبھی مختصر کتابیں تحریر ہوتی رہیں۔ پھر ان میں سے اکثر ایسے تھے جنھوں نے یہ ساری دماغی کاوشیں یا تو ایسی فرضی صورتوں کو سامنے رکھ کر کیں جو حد درجہ مستبعد اور بے اصل تھیں، اور جو اس قابل نہیں کہ ان کی طرف کوئی معقول آدمی نظر بھی ڈالے یا پھر ائمہ تخریج کے بلکہ ان سے کم مرتبہ علما کے عموم عبارت اور اشارات کو کُرید کُرید کر کیں جن کا سننا نہ کسی عالم کو پسند ہو سکتا ہے، نہ کسی عامی کو۔

(یہ دَور اتنے فتنوں کے ساتھ لے کر آیا تھا) اختلاف ونزاع اور لاطائل تعمق وتدقیق کا یہ فتنہ قریب قریب ویسا ہی (خطرناک اور مہلک) تھا جیسا کہ تاریخ اسلام کا پہلا (سیاسی) فتنہ، جو اس وقت اُٹھا تھا جب اقتدار حکومت کے لیے لوگوں میں کش مکش شروع ہو گئی تھی اور ہر شخص اپنے ساتھی (لیڈر) کو برسر تخت لانے کی (جا و بے جا) سر توڑ کوششوں میں مصروف تھا۔ جس طرح اس فتنے کا نتیجہ یہ ہوا تھا کہ ''ملک عضوض'' (جابر و ظالم بادشاہ) اُمت کے سر پر مسلّط ہو گئے اور تاریخ اسلام میں نہایت سخت اور ہول ناک واقعات پیش آئے، اسی طرح یہ جدید فتنہ بھی جہل، تاریکی، شکوک اور اوہام کا ایک ایسا طوفان بپا کر گیا جس کی پہنائیوں کا کوئی حساب نہیں۔

پھر ان کے بعد ان کی جو نسلیں آئیں، وہ اس اندھی تقلید کی تاریک فضا میں پروان چڑھیں، اس لیے انھیں حق و باطل میں تمیز کرنے اور جدل محض اور استنباط صحیح کی حدود الگ کرنے کا مطلق شعور نہ رہا، اب فقیہ نام ہونے لگا اس شخص کا جو الجھی ہوئی بکواس کر سکتا ہو، جو کسی پر چپ رہنا اور حق و ناحق کا لحاظ کرنا جانتا ہی نہ ہو، جس نے بلا امتیاز رطب و یابس، فقہا کے تمام اقوال رٹ رکھے ہوں اور اپنے جبڑے چیرے ان کی دُھواں دھار تلاوت کر سکتا ہو۔ اسی طرح اصطلاحی محدث نام تھا اُس شخص کا جس نے غلط اور صحیح ہر قسم کی روایتوں کو شمار کر رکھا ہو اور زبان کی پوری طاقت سے، جس طرح قصے سنائے جاتے ہیں، ان کو فر فر سنا سکتا ہو۔

میں یہ نہیں کہتا کہ یہی حال سب کا تھا، نہیں اس قحط کے باوجود اللہ کے کچھ (نیک نہاد) بندے باقی تھے جن کا کوئی دشمن حق کچھ نہ بگڑ سکا، اگر چہ بہت کم تھے۔ ایسے ہی لوگ اللہ کی

زمین پر اس کی حجت ہیں۔

اس دور کے بعد جوں جوں وقت گزرتا گیا، فتنہ آرائی اور متعصبانہ تقلید پرستی کا طوفان بڑھتا ہی گیا اور دلوں سے علم و بصیرت کی امانتیں نکلتی گئیں حتیٰ کہ لوگ امورِ دین میں غور و تدبیر کی ''بدعت'' کو مٹا کر اطمینان کا سانس لے رہے ہیں اور زبانِ حال سے کہہ رہے ہیں کہ:

اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓى اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰٓى اٰثٰرِهِمْ مُّقْتَدُوْنَ الزخرف 23:43

ہم نے اپنے آبا کو ایک روش پر پایا ہے اور ہم انھی کے نقوش کی پیروی کرتے رہیں گے۔

اب سوائے اللہ کے، اور کس سے اس کا گلہ کیا جائے۔ وہی ہمارا پروردگار ہے اور صرف اُسی کی ذات کا بھروسا ہے۔

☆......☆......☆......☆......☆

اختلافی مسائل اوران کا نقطۂ عدل

اسلام وحدت کا پیام لے کر آیا تھا مگر اس وقت جہل وتعصب کے ہاتھوں میں پڑ کر وہ اختلاف ونزاع کی خدمت سرانجام دے رہا ہے۔ مذہب کے چند جزوی مسائل نے باہمی ہنگامہ آرائیوں کا جوطوفان عظیم برپا کررکھا ہے، ان کی حقیقت پر جب میں نے پوری طرح غور کیا تو یہ پایا کہ ہر گروہ حق واعتدال کے مرکز سے کچھ نہ کچھ ہٹا ہوا ہے اور بے جا تعصب اورغلو سے کام لے رہا ہے۔ ہر ایک اتباع حق کا مدّعی ہے مگر سچائی کی اخلاص طلب شاہراہ پر چلنے کے بجائے جذبات کی لہروں میں بہ رہا ہے۔

مجھے رحمت الٰہی کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ اس نے مجھے عدل کی میزان بھی بخش دی ہے، جس پر حق اور باطل کو تول کر میں اندازہ کر رہا ہوں کہ حق کی سیدھی اور صاف راہ کون سی ہے، اور وہ اس وقت کس طرح اختلافات کی خارزار بن گئی ہے اوران نزاعات واختلافات کی بنیاد کیا ہے۔

اہل زمانہ کی اس افسوس ناک حالت کو دیکھ کر ضروری معلوم ہوا کہ ان مسائل کی اصل نوعیت انھیں سمجھادی جائے جن کے اندران کے افکار اُلجھ کر رہ گئے ہیں اور جن کی تائید وتردید میں ان کے قلم بغیر کسی سچی بصیرت کے بے جا جوش وخروش کا اظہار کررہے ہیں۔

ان میں سے سب سے اہم مسئلہ تقلید کا ہے۔ ائمہ اربعہ کی تقلید کا جواز قریب قریب ساری امت کا اجماعی مسئلہ ہے اوراس کے اندر جو مصالح ہیں انھیں ہر دیکھنے والی آنکھ دیکھ سکتی ہے، خصوصاً اس پُرآشوب زمانے میں جب کہ عام قوائے فکریہ پر جمود اور دوں ہمتی کی موت سی طاری ہے، دلوں میں طلب حق کا کوئی جوش اور ولولہ باقی نہیں، شریعت کے قوانین انسانی آرا پر قربان کیے جارہے ہیں، اور ہر ناکس وناکس خود پرستی اور خودرائی کے نشہ میں چُور ہے۔

تقلید کے بارے میں ابن حزمؒ کے اس قول نے کہ: آیات قرآنی اور اجماع سلف کی رُو سے تقلید حرام ہے اور خود ائمہ مجتہدین نے اپنی تقلید سے منع فرمایا ہے۔

لوگوں کو عجیب غلط فہمی میں مبتلا کر رکھا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حکم عام ہے اور ہر عامی و جاہل پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ قول بجائے خود بالکل برحق ہے اپنا ایک خاص محل اور معنی رکھتا ہے اور اس کا اطلاق ایسے شخص پر ہوتا ہے:

(۱) جو اپنے اندر اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو، خواہ ایک ہی مسئلے میں سہی۔

(۲) جو اچھی طرح جانتا ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے فلاں بات کا حکم دیا ہے یا فلاں بات سے روکا ہے اور یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔ اس بات کا علم خواہ اسے احادیث کے تتبع اور مخالف و موافق دلائل کے استقرا سے حاصل ہو، یا یہ دیکھ کر کہ ارباب علم و بصیرت کا سوادِ اعظم اس طرف جا رہا ہے اور مخالف کے پاس قیاس آرائیوں اور منطقی دقیقہ سنجیوں کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ وہ اس نتیجے پر پہنچ جائے کہ ایسی صورت میں حدیث نبویؐ کی مخالفت کا سبب یا تو کھلا ہوا حُمق ہو سکتا ہے یا کوئی چھپا ہوا نفاق۔

شیخ عزالدینؒ بن عبدالسلام اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

حیرت ہوتی ہے ان تقلید پرست فقہا پر جو اپنے امام کی اجتہادی غلطی سے واقف ہونے کے بعد اس کے قول پر سختی سے جمے رہتے ہیں اور اسے ترک کر کے کسی ایسے قول کو اختیار نہیں کرتے جو اپنی صحت پر کتاب و سنت اور قیاس صحیح کے بے شمار شواہد رکھتا ہو، بلکہ بعض اوقات تو یہ نادان اس اندھی تقلید کے اندھے جوش میں عملاً ظواہر کتاب و سنت کی بھی مخالفت پر تل جاتے ہیں اور اپنے امام کی اصابت رائے بلکہ ''معصومیت'' ثابت کرنے کے لیے نصوص شرعیہ کی ایسی رکیک، مہمل اور فاسد تاویلیں کرتے ہیں کہ اُن سے بڑھ کر تحریف کلام کی مکروہ اور حیرت انگیز مثال شاید ہی مل سکے۔

پھر ایک مقام پر لکھتے ہیں:

صدرِ اوّل میں جس سے بڑھ کر مبارک اور حق شناس دور شاید قیامت تک نہ آئے،

لوگوں کا حال یہ تھا کہ جس عالم دین کو پا جاتے، اسی سے فتویٰ پوچھ لیا کرتے تھے، بغیر اس تحقیق اور تجسس کے کہ یہ عالم کس خیال اور مسلک کا پیرو ہے، لیکن اس دور کے بعد حالت میں ایک عظیم الشان فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ چار مذاہب اور ان کے جامد مقلدین کا ظہور ہوتا ہے اور ہدایت کے اصل مرکز سے بالکل بے پروا ہو کر صرف ائمہ کے اقوال پر اعتماد کر لیا جاتا ہے، خواہ ان کا کوئی قول کتنا ہی کمزور اور بے دلیل و حجت ہو۔ گویا مجتہد، مجتہد نہ رہا، اللہ کا رسول بنا لیا گیا، جو خود معصوم ہے اور اس کی ہر بات وحی الٰہی ہے۔ یہ راستہ حق کا راستہ نہیں ہے بلکہ سراسر جہل اور باطل کا راستہ ہے۔

امام ابوشامہ کا فیصلہ بھی سننے کے لائق ہے۔ فرماتے ہیں:

جو شخص فقہ سے دل چسپی رکھتا ہو، اُسے چاہیے کہ کسی ایک ہی امام کے مذہب پر اکتفا نہ کرے بلکہ ہر مجتہد کے اقوال پر نظر ڈالے۔ تمام کے اندر ڈوب کر حق کا سراغ لگائے اور اس غواصی میں اسے جو قول قرآن و سنّت سے زیادہ اقرب ملے، اسی کو اختیار کرے۔ اگر علوم اوائل کے ضروری حصوں پر اس کی نگاہ ہوگی تو ان شاء اللہ یہ قوت تمیز اسے بآسانی حاصل ہو جائے گی، اور کسی دقت اور ناکامی سے دوچار ہوئے بغیر وہ شریعت کی اصل شاہراہ پالے گا۔ ایسے شخص کو چاہیے کہ تعصب کے مہلک جراثیم سے اپنے دماغ کو پاک رکھے اور اختلاف و نزاع کی ان پُرخطر وادیوں میں ہرگز قدم نہ رکھے، جسے متاخرین نے تیار کر رکھا ہے، کیوں کہ وہاں تضیع اوقات اور انتشار طبع کے ماسوا کچھ نہیں مل سکتا۔ امام شافعیؒ نے خود اپنی اور ہر دوسرے امام کی تقلید سے منع فرمایا ہے۔ جس کا ذکر مزنی نے اپنی کتاب میں بہت تفصیل سے کیا ہے۔

(۳) ابن حزمؒ کا فتویٰ اس شخص پر بھی منطبق ہوتا ہے جو عامی اور علم دین سے بے بہرہ ہونے کی بنا پر تقلید کرنے میں تو حق بجانب ہو، مگر وہ کسی خاص امام کی تقلید اس اعتماد کے ساتھ کرتا ہو کہ اس سے خطا کا ارتکاب غیر ممکن ہے اور اس کا امام جو کچھ کہتا ہے وہ حق ہی ہوتا ہے۔ نیز اس اعتقاد کے ساتھ وہ اپنی جگہ یہ فیصلہ بھی کر لے کہ اس خاص امام کی تقلید پر وہ ہر حال میں قائم رہے گا خواہ کسی کے مسئلے میں اس کے قول کا خلاف قرآن و حدیث ہونا

ثابت ہی کیوں نہ ہو جائے۔ یہی وہ یہودیت ہے جس نے بنی اسرائیل کی توحید کو بالکل شرک سے بدل دیا تھا، جیسا کہ امام ترمذی نے عدیؓ بن حاتم سے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت:

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ التوبہ 31:9

پڑھ کر فرمایا کہ یہود اپنے احبار (علما) اور رہبان (مشائخ) کی عبادت تو نہیں کرتے تھے، مگر ان کا حال یہ تھا کہ جس چیز کو ان کے علما اور مشائخ حلال کہہ دیتے، اسے وہ (بغیر کسی شرعی دلیل کے) حلال مان لیتے تھے اور جس شے کو وہ حرام قرار دے دیتے تھے، اسے وہ حرام سمجھ لیتے تھے۔ (1)

پس کسی امام کی تقلید اس اعتقاد کے ساتھ کرنا کہ اس کی زبان عین شریعت کی زبان ہے، یقیناً غیر اللہ کی پرستش ہے۔

(۴) جو شخص اس بات کو جائز نہیں سمجھتا کہ ایک حنفی، کسی شافعی فقیہ یا شافعی کسی حنفی فقیہ سے فتویٰ پوچھے یا اس کے پیچھے نماز پڑھے، وہ بھی ابن حزمؒ کے فتوے کی زد میں آجاتا ہے، اس لیے کہ یہ اجماع سلف اور صحابہؓ و تابعینؒ کے عمل کے کھلی ہوئی مخالفت ہے جو کسی حال میں بھی جائز نہیں ہو سکتی۔

یہ ہے ابن حزم کے قول کا منشا۔ ان قیود اور شرائط کو ملحوظ رکھ کر اس کا اطلاق کیا جائے گا اور جہاں صورت حال یہ نہ ہو وہاں تک اس کا دائرہ وسیع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً ایک شخص ہے جو محض اقوالِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو دین سمجھتا ہے، صرف اسی چیز کی حلت کا اعتقاد رکھتا ہے جسے اللہ اور اس کے رسول نے حلال کیا ہو اور صرف اسی شئے کو حرام سمجھتا ہے جسے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہو، یعنی تحریم و تحلیل کا حق وہ ایک لمحے کے لیے بھی کسی اور کو نہیں دیتا، لیکن اس ایمان اور اعتقاد کے باوجود چونکہ وہ اقوال رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر وسیع نظر نہیں رکھتا، نہ متعارض نصوص کو تطبیق دینے کی قدرت رکھتا ہے اور نہ نصوص شرعیہ سے احکام کا استنباط کر سکتا ہے۔

---

(1) ترمذی، کتاب تفسیر القرآن باب سورۃ توبہ، ح3095، ص2785

اس لیے اگر وہ ایک ایسے ثقہ اور صحیح النظر عالم دین کا اتباع کرتا ہے جو اس کے نزدیک سنّت رسولؐ کے مطابق فتویٰ دینے والا ہے اور یہ اتباع بھی وہ اس نظریے کے ساتھ کرتا ہے کہ جب کبھی کوئی نص شرعی اس کے خلاف ملے گی تو بغیر کسی تعصب اور اصرار کے وہ اس قول کو ترک کردے گا تو پھر نہیں معلوم کہ کوئی شخص کیوں کر ایسی تقلید یا اتباع کو ناجائز کہہ سکتا ہے، جب کہ عہد نبوی ﷺ سے لے کر اب تک تمام مسلمانوں میں افتا اور استفتا کی یہی سنّت متواترہ چلی آرہی ہے۔ اب خواہ کوئی انسان کسی ایک ہی فقیہ سے ہمیشہ فتویٰ پوچھا کرتا ہو یا کبھی ایک فقیہ سے اور کبھی دوسرے فقیہ سے، دونوں فعل جائز ہیں بشرطیکہ مستفتی، فقیہ اور رسول ﷺ کے فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھے۔

پس ہماری تقلید پر کسی کو کیا اعتراض ہوسکتا ہے جب کہ ہم کسی امام کے متعلق یہ ایمان نہیں رکھتے کہ وہ معصوم ہے، اللہ تعالیٰ نے اس پر علم فقہ کی وحی نازل فرمائی ہے اور اس کی اطاعت ہم پر فرض کردی ہے۔ ہم تو اگر کسی امام کی اتباع کرتے ہیں تو یہ جان کر کرتے ہیں کہ وہ کتاب وسنّت کا عالم اور روح شریعت کا مزاج شناس ہے، اس لیے اس کا قول یا تو احادیث کے صریح دلائل پر مبنی ہے یا ان سے ماخوذ اور مستنبط ہے یا پھر قرائن سے اس نے یہ بات تحقیق کرلی ہے کہ یہ حکم فلاں علّت کی بنا پر ہے، اور جب اسے اپنے فہم کی صحت پر پورا اطمینان ہوگیا ہے تب ہی اس نے غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کرکے فتویٰ دیا ہے، گویا وہ دراصل زبان حال سے اس حقیقت کا اعلان کررہا ہے کہ میرے خیال میں شارع علیہ السلام نے ایسا فرمایا ہے کہ جہاں کہیں یہ علّت پائی جائے گی، وہاں یہی حکم جاری ہوگا اور ایسے تمام قیاسی احکام اسی عموم میں داخل ہوں گے یا بالفاظ دیگر یہ اقوال بھی شارع علیہ السلام کی طرف منسوب شمار کیے جائیں گے اگرچہ ان کی قطعیت یقینی اور شکوک سے پاک نہیں کہی جاسکتی۔

اگر یہ بات نہ ہوتی تو کوئی مسلم کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا۔ پس اگر رسول ﷺ معصوم _____ کہ صرف آپ ہی کی اطاعت اللہ نے ہم پر فرض کی ہے _____ سے ہمیں کوئی ایسی صحیح روایت مل جائے جو قول امام کی مخالفت کرتی ہو اور پھر بھی ہم اس کو

درخورِ اعتنا نہ سمجھتے ہوئے نص قطعی کو چھوڑ کر ظن انسانی کی تقلید پر جمے رہیں، تو ہم سے بڑھ کر شقی اور نامراد کون ہوگا اور کل خدائے قہار کے سامنے ہم کیا جواب دیں گے؟

جائز تقلید کی صحیح تصویر یہی ہے جو ان چند لفظوں میں کھینچی گئی ہے۔ اگر امت مسلمہ غلو سے اپنے قوائے فکریہ کو آزاد کرلے اور اپنی آنکھوں پر سے تعصب کے پردے ہٹا کر اصل تصویر دیکھنے لگے تو بہت سے لفظی نزاعات ختم ہوجائیں اور مذہبی اختلافات کی شورانگیز فضا کسی قدر امن وسکون کی خوش گواریوں سے بدل جائے۔

مسئلہ تقلید کے بعد دوسرا اہم مسئلہ تخریج مسائل کا ہے، جس کے دو اصول ہیں:

ایک تو یہ کہ الفاظ حدیث کا تتبع کیا جائے۔ دوسرا یہ کہ فقہا کے اصول کو سامنے رکھ کر مسائل کا استنباط کیا جائے۔ شرعاً ان دونوں اصولوں کی اہمیت مسلم ہے۔ ہر دور کے فقہائے محققین کا طریقہ یہی رہا ہے کہ وہ ان دونوں اصولوں کا لحاظ رکھتے تھے۔ کوئی ایک کی رعایت کرتا، کوئی دوسرے کی۔ لیکن ایسا کبھی نہ کرتے کہ کسی اصل کو بالکلیہ ترک کردیں۔

پس کسی جویائے حق کے لیے سزاوار نہیں کہ وہ بالکل ایک ہی طرف جھک جائے کہ آج دونوں فریق کا عام شیوہ ہے۔ اور یقین کرو کہ ان کا یہی ''شیوہ'' ان کی ساری ضلالتوں کا ذمہ دار ہے۔ ان دونوں اصولوں کو الگ الگ کرکے ہدایت کی راہ پانا بہت مشکل ہے۔ حق کا راستہ یہ ہے کہ ان میں تفریق کرنے کے بجائے دونوں میں مطابقت پیدا کی جائے اور ایک دوسرے کی عمارت ڈھانے کے بجائے اس کے کمزور مقامات کی اصلاح اور تشئید کا کام لیا جائے۔ اس طرح احکام دین کا جو قصر تعمیر ہوگا، نہایت مستحکم اور حق کی ٹھوس بنیادوں پر قائم ہوگا اور اس میں باطل کے راہ پانے کی کوشش قریب قریب بے کار ثابت ہوگی۔ اسی محتاط اور حکیمانہ نکتے کی طرف امام حسن بصریؒ ہماری راہ نمائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

سنتکم واللہ الذی لاالٰہ الا ھو بینھما بین الغالی والجافی۔

اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ تمھارا راستہ حد سے بڑھنے والے اور حد تک (بوجہ سہل انگاری کے) نہ پہنچنے والوں کے بیچ میں ہے۔

یعنی حق کا مرکز افراط وتفریط کے بیچ میں ہے۔ اہل حدیث ہیں انھیں چاہیے کہ وہ اپنے اختیار کردہ مسلک کو مجتہدین سلف کے سامنے پیش کرلیا کریں۔ اسی طرح جو اہل تخریج ہیں اور مجتہدین کے اصول پر مسائل کا استنباط کیا کرتے ہیں، انھیں بھی چاہیے کہ حتی الوسع صحیح اور صریح نصوص کو اپنے اصول اور رائے پر قربان نہ کریں اور نہ ایسا طریقہ اختیار کریں کہ فرمودۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح مخالفت کا انھیں بار اٹھانا پڑے۔

کسی محدث کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ اصول حدیث کے اتباع میں بے جا تعمق اور توغل سے کام لے جنھیں پرانے محدثین نے وضع کیا ہے، کیوں کہ بہر حال وہ بھی انسان ہی تھے، فکر ونظر کی لغزشوں سے ان کے بنائے ہوئے قواعد محفوظ نہیں کہے جاسکتے، اور نہ شارع کی طرف سے ان کی صحت اور قطعیت پر کوئی سند پیش کی جاسکتی ہے۔ اس اصول پرستی کے تشدد آمیز رویے سے بسا اوقات حدیث اور قیاس صحیح، دونوں کو رد کردینا پڑتا ہے، مثلاً انقطاع یا ارسال کے ایک ذرا سے شک کی بنا پر کتنی ہی حدیثیں متروک اور ناقابل استناد ٹھیرادی جاتی ہیں، حالانکہ فی نفسہٖ وہ قول رسولؐ ہوا کرتی ہیں۔ چنانچہ ابن حزمؒ نے اسی طریقے کی پیروی کرتے ہوئے تحریم معازف (باجوں کو حرام قرار دینے) والی حدیث کو ناقابل حجت قرار دے دیا، صرف اسی وجہ سے امام بخاریؒ کی روایت میں انقطاع کا شبہ پایا جاتا ہے، حالانکہ حدیث فی نفسہٖ صحیح اور اس کا سلسلۂ اسناد متصل ہے۔ ہاں اگر کسی قوی نص سے تعارض ہو تو البتہ انقطاع کے شبہے کی بنا پر اسے مرجوح قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن حدیث کو سرے سے متروک ٹھہرادینا یقیناً زیادتی ہے۔

اسی طرح ارباب حدیث کا ایک اصول یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی محدث کی روایتوں کو عموماً زیادہ صحت کے ساتھ محفوظ رکھتا ہے اور دوسرا ظاہری صحت کی حفاظت سے اتنا اعتنا نہیں کرتا، تو کلیتاً پہلے شخص کی ہر روایت (جو اس محدث سے کی گئی ہو) دوسرے راوی کی روایت پر مقدم اور مرجح مانی جائے گی، خواہ اس دوسرے راوی کے اندر ترجیح اور برتری کے کتنے ہی واضح دواعی کیوں نہ موجود ہوں۔ لوگوں کی یہ ظاہر پرستی سخت تنقید کے قابل ہے۔ کون نہیں جانتا کہ عام رواۃ، حدیثوں کو بالمعنی بیان کیا کرتے تھے، الفاظ وحروف

کے محفوظ رکھنے کا چنداں رواج نہ تھا۔ پس ادبی تصانیف میں جس طرح اہل ادب و بلاغت ایک ایک حرف کے تقدیم و تاخیر اور اس کی وضع و ترتیب سے نکتہ آفرینیاں کیا کرتے ہیں، ویسا ہی تعمق متن حدیث میں برتنا، حتیٰ کہ ایک کلمے کی تقدیم یا تاخیر، الفاظ کی نشست اور ''فا'' اور ''وٗ'' جیسے حروف کے دقیق معنوی خصائص سے استدلال کا رُخ متعین کرنا، جب کہ عام روایتیں بالمعنی بیان کی گئی ہیں، ایک طرح کی لغویت اور الفاظ کی ناروا غلامی ہے۔ ورنہ تم دیکھتے ہو کہ ایک ہی روایت میں ایک راوی ایک لفظ استعمال کرتا ہے، اور بعینہٖ اسی روایت میں اُسی سند کے ساتھ دوسرا راوی ایک دوسرے ہی لفظ کے ذریعے حدیث کا مفہوم ادا کرتا ہے۔

متن احادیث کے بارے میں صحیح مسلک یہی ہونا چاہیے کہ راوی جو کچھ بھی اپنی زبان سے کہے، اسے کلام نبویؐ کی حیثیت سے مان لیا جائے۔ ہاں اگر کوئی اور قوی حدیث یا شرعی دلیل اس کے خلاف مل جائے تو مقدم الذکر کو ترک کر کے اسے اختیار کرنا ضروری ہے۔

ایسی ہی ذمہ داری اور احتیاط اُن فقہا پر بھی عائد ہوتی ہے، جو ائمہ مجتہدین کے اصول اور فتاویٰ کو سامنے رکھ کر مسائل کا استخراج کرتے ہیں۔ اُن کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ وہ دنیا جہان کے سارے مسائل کا حل انھی اصولوں میں تلاش کیا کریں اور ان میں سے کُرید کُرید کر ایسے اقوال نکالیں جن سے نہ تو خود ان کے ائمہ کے اصول اور ان کی تصریحات سے کوئی دُور کا تعلق ہو، نہ علمائے لغت ان سے یہ معانی سمجھ سکیں، اور نہ عرف عام میں ایسا طریقۂ سخن فہمی رائج ہو، بلکہ محض اپنے ذہن سے ایک علّت متعین کر لی جائے یا ایک ادنیٰ مشابہت تلاش کر لی جائے اور اسے قول مجتہد مان کر صدہا مسائل میں اس خود آفریدہ علّت یا مشابہت کو معیار حکم ٹھہرا دیا جائے۔ ستم پر ستم یہ ہے کہ ان تمام تدقیقات کو نہایت دیدہ دلیری کے ساتھ امام کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے، حالانکہ اگر وہ امام جس کے قول سے یہ تصریحات کی گئی ہیں، آج زندہ ہو کر آجائے اور یہ مسائل براہِ راست اس سے پوچھے جائیں تو باوجود اپنی تمام فہم و بصیرت اور مجتہدانہ ژرف نگاہی کے، ان بلند دقائق تک اس کا تخیل پرواز نہ کر سکے گا، جنھیں اس کے پیچھے چلنے والوں نے اسی کے اقوال سے مستنبط کر رکھا ہے۔

تخریج کا یہ طریقہ نہایت غیر ذمہ دارانہ ہے۔ تخریج تو محض اس وجہ سے جائز ہے کہ وہ درحقیقت مجتہد کی تقلید اور پیروی ہے، نہ کہ اس کی غلط ترجمانی اور اس کے اشارات پر جا بجا حاشیہ آرائی۔ اور وہیں تک اس کا تحقق ہوسکتا ہے جہاں تک امام کے اقوال عام فہم و تدبر کے مطابق اجازت دے سکیں ورنہ اگر قائل کے کلام کا رُخ کسی طرف ہو اور اس کا ترجمان و مفسر کوئی اور رُخ متعین کرے تو یہ تفسیر اور ترجمانی یا مقلدانہ تخریج نہ ہوگی بلکہ کوئی اور ہی چیز ہوگی۔

اس کے علاوہ ایسے فقہا کو اس بات کا خیال رکھنا بھی بہت ضروری ہے کہ وہ اپنے اصول کی پیروی کے جوش میں ایسی مستند روایات یا آثار کو نہ رد کر دیا کریں جنھیں عام امت میں مقبولیت حاصل ہو چکی ہو۔ مثال کے طور پر حدیث مصراۃ کو لیجیے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

جو شخص ایسی بکری خریدتا ہے جس کا دودھ تھن میں پہلے سے روک لیا گیا تھا (تاکہ خریدار دھوکے میں آ کر زیادہ دام لگائے) تو اسے تین روز تک اختیار رہتا ہے خواہ بکری رکھ لے یا ایک صاع گندم کے ساتھ واپس کر دے۔

یہ حدیث متعدد طرق سے ثابت ہے اور ثقات نے اس کی روایت کی ہے لیکن احناف نے چونکہ یہ اصول وضع کر رکھا ہے کہ اگر راوی غیر فقیہ ہو اور اس کی روایت عام اصول کے مخالف ہو، اور کوئی عام قاعدہ نہ بنا سکتی ہو تو سرے سے وہ حدیث متروک العمل ہوگی، اس لیے باوجود صحیح اور مستند ہونے کے یہ حدیث ان کے نزدیک متروک العمل ہے کیوں کہ وہ کوئی عام قانون نہیں بن سکتی اور راوی غیر فقیہ ہے۔

یہ طریقہ ارباب حق کا طریقہ نہ ہونا چاہیے۔ اس میں شریعت پر ایک طرح کی جسارت پائی جاتی ہے۔ فرمان رسالت کا احترام بہر حال انسانوں کے بنائے ہوئے اصول وقواعد کی رعایت سے بالاتر ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی غلط روی سے بچانے کے لیے فرمایا ہے:

جب میں کسی مسئلے میں کوئی رائے دوں یا کوئی اصول مقرر کروں پھر رسول اللہ ﷺ کا کوئی فرمان اس کے خلاف مل جائے تو میری رائے کالعدم سمجھو۔ رسول اللہ ﷺ

کا فرمانا ہی اصل اصول ہے، بقیہ سب ہیچ۔

اب ہم موجودہ مسائل مہمہ میں سے تیسرے مسئلے پر، جو قرآن وسنت کے تتبع سے متعلق ہے، بحث کرنی چاہتے ہیں۔

احکام شرعیہ کی معرفت حاصل کرنے کے لیے کتاب وسنت کا جو تتبع کیا جاتا ہے، اس کے مختلف مدارج ہیں۔ سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ انسان کو بالفعل احکام شرعیہ کی معرفت پر اتنا عبور ہو جائے کہ وہ مستفتیوں کے اکثر سوالوں کا جواب بآسانی دے سکے اور انسانی زندگی میں پیش آنے والے تمام واقعات کا شرعی حل معلوم کرنے میں اسے توقف اور خاموشی سے بہت کم کام لینا پڑے گا، یہی مقام اجتہاد ہے۔ اس استعداد اور قابلیت کے حصول کے چند طریقے ہیں:

ا۔ کبھی یہ استعداد احادیث میں غائر تفکر اور شاذ وغریب روایتوں کے تتبع سے حاصل ہوتی ہے اور جیسا کہ امام احمد بن حنبلؒ کا خیال ہے۔ لیکن یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس ملکہ کے حاصل کرنے کے لیے بس یہی تفکر اور تتبع کافی ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انسان کے لیے ضروری ہے کہ ایک ماہر لغت وادب کی طرح مواقع کلام اور اسالیب بیان سے پوری طرح واقفیت رکھتا ہو اور ایک وسیع النظر عالم کی طرح یہ بھی جانتا ہو کہ ائمہ سلف متعارض نصوص میں جمع وتطبیق کی صورت کس طرح پیدا کرتے تھے اور ان کے استدلال کا طریقہ کیا ہوا کرتا تھا۔

۲۔ کبھی یہ قابلیت اصول تخریج کو پوری طرح ضبط کرنے سے حاصل ہوتی ہے لیکن اس کے لیے صرف یہی کافی نہیں کہ انسان کسی امام کے اصول کو سامنے رکھ کر استنباط مسائل کا طریقہ جان جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ احادیث اور آثار کے ایک معتد بہ حصے پر اس کی نظر ہو تا کہ اسے معلوم ہو سکے کہ کہیں اس کا قول اجماع سے ٹکرا تو نہیں رہا ہے۔ یہ طریقہ اہل تخریج کا ہے۔

۳۔ تیسرا راستہ جو مذکورہ بالا دونوں راستوں کی بہ نسبت اعتدال کا راستہ کہا جاتا ہے، یہ ہے کہ ایک طرف آدمی قرآن وسنت سے اتنی آگاہی رکھتا ہو کہ فقہ کے اصولی اور اجمالی مسائل اور ان کے تفصیلی دلائل کا علم اسے بآسانی ہو سکے۔ دوسری طرف بعض اجتہادی

مسائل پر کامل دست رس رکھتا ہو، ان کے تمام گوشوں پر اس کی نگاہ ہو، ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دے سکتا ہو، لوگوں کے طریقہ تخریج پر نقد اور کھرے کھوٹے کی تمیز کر سکتا ہو، خواہ اس کے اندر وسعتِ نظر اور تبحر کے وہ شرائط اور لوازم نہ پائے جائیں جو ایک مجتہد مطلق کے لیے ضروری ہوا کرتے ہیں۔ اس مقام پر پہنچ کر اس کے لیے جائز ہے کہ مختلف رایوں کو تنقیدی نگاہ سے دیکھے اور دو مختلف مذہبوں کے دلائل سے واقف ہو کر کچھ باتیں ایک مذہب کی اور کچھ باتیں دوسرے مذہب کی لے لے (یعنی تلفیق کرے) اور بعض ایسی تخریجات کو ترک کر دے جو اگرچہ متقدمین کے نزدیک قابل قبول رہی ہوں لیکن وہ اپنی تنقید اور تحقیق کی روشنی میں انھیں غلط پائے۔

اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ جن علما کو مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ نہ تھا، وہ اپنی فقہی تصانیف میں خود مسائل کی تخریج کرتے ہیں اور اکابر سلف کی آرا میں موازنہ کر کے ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دیتے ہیں۔ جب اجتہاد اور تخریج دونوں قابل تجزیہ و تقسیم ہیں اور کسی جزوی مسئلے میں اجتہاد کرنے کے لیے کسی آدمی کا مجتہد مطلق ہونا شرط لازم نہیں ہے تو پھر مسائل کی تحقیق میں اس طریقے کا اختیار کرنا لوگوں کی نگاہ میں کیوں مستبعد اور نا قابل قبول دکھائی دیتا ہے؟ تحقیق کا مقصود تو محض ظن غالب کے حصول تک ہے اور اسی پر تکلیف کا دارومدار ہے۔

رہ گئے وہ لوگ جو اتنی گہری نظر نہیں رکھتے اور جنھیں اللہ نے اتنی فہم و بصیرت عطا نہیں کی کہ قرآن وسنّت پر غور کر کے بطور خود مسائل کی چھان بین کر سکیں، انھیں چاہیے کہ اپنی زندگی کے عام معاملات میں مذاہب مروّجہ کے ان طریقوں اور فیصلوں کو اپنا مذہب سمجھیں جنھیں انھوں نے اپنے آباؤ اجداد کے سلسلے سے اخذ کیا ہے لیکن جو واقعات معمولی نہ ہوں بلکہ اہم اور نادر الوجود ہوں، ان میں اپنے کسی قریب کے مفتی کا اتباع کریں اور قضایا میں قاضی کے حکم کی تعمیل کریں۔ بس یہی ان کے لیے مصوَن راہ ہے۔

اسی خیال پر ہم نے ہر مذہب کے قدیم اور جدید علمائے محققین کو پایا ہے اور تمام ائمہ مذہب نے اپنے پیروؤں کو اسی کی وصیت کی ہے۔ الیواقیت والجواہر میں ہے:

ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص میری دلیل سے واقف نہ ہو، اسے میرے قول پر فتویٰ دینے کا کوئی حق نہیں۔ خود امام موصوف جب کوئی فتویٰ دیا کرتے تو کہتے، یہ نعمان ابن ثابت کی یعنی میری رائے ہے، جسے ہم نے اپنے علم وفہم میں بہتر سمجھ کر اختیار کرلیا ہے۔ اگر کوئی اس سے بہتر اور احسن رائے پیش کرے تو پھر ہماری رائے کے مقابلے میں اس کی رائے صائب اور حق سے زیادہ قریب ہوگی۔

امام مالک کہا کرتے تھے کہ ہر شخص کے اقوال دو طرح کے ہوتے ہیں۔ کچھ لے لینے کے قابل اور کچھ رد کردینے کے قابل۔ صرف ایک ذات اس کلیے سے مستثنیٰ ہے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات معصوم ہے۔

حاکم اور بیہقی نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے، وہ فرمایا کرتے تھے جب کوئی حدیث پایۂ صحت کو پہنچ جائے تو اسی کو میرا مذہب سمجھو۔ ایک دوسری روایت میں امام صاحب کا یہ قول منقول ہے کہ جب تم یہ دیکھو کہ میرا قول حدیث کی مخالفت کررہا ہے تو احادیث پر عمل کرو اور میرا قول دیوار پے مارو۔ ایک روز امام مزنی سے آپ نے فرمایا کہ ابراہیم! میری ہر بات کی کورانہ تقلید نہ کرو بلکہ بذات خود اس میں غور کرلیا کرو، کیوں کہ دین کا معاملہ ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کا قول ہے کہ اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں کسی کی رائے کو کوئی وقعت حاصل نہیں۔ تم نہ میری تقلید کرو اور کسی اور امام کی۔ جس طرح انھوں نے کتاب وسنت سے احکام دین کی معرفت حاصل کی، تم بھی حاصل کرو۔ کسی شخص کو فتویٰ دینے کا استحقاق نہیں تاوقتیکہ وہ تمام ائمہ کے مذاہب اور اقوال سے پوری طرح واقف نہ ہو۔ اگر اس سے کوئی ایسا مسئلہ پوچھا گیا جس کے متعلق اسے معلوم ہے کہ اس میں وہ تمام ائمہ جن کی پیروی کی جاتی ہے، متفق ہیں تو وہ یوں کہہ سکتا ہے کہ یہ جائز ہے اور وہ ناجائز ہے، کیوں کہ ایسی صورت میں اس کا اپنا قول اور فتویٰ نہ ہوگا بلکہ ائمہ مجتہدین کے قول کی ترجمانی ہوگی۔ لیکن اگر مسئلہ ایسا ہے جس میں علما کی رائیں مختلف ہیں تو وہ اس کے جواب میں یہ تو کہہ سکتا ہے کہ فلاں امام کے نزدیک یہ

جائز ہے اور فلاں کے نزدیک ناجائز، مگر اسے یہ حق نہیں کہ بقیہ اقوال کو چھوڑ کر کسی ایک رائے کو اختیار کر کے فتویٰ دے دے، الاّ یہ کہ اس رائے اور مذہب کے دلائل سے بخوبی باخبر ہو۔

امام ابو یوسفؒ اور زفر وغیرہ علما سے منقول ہے کہ جب تک کوئی شخص یہ معلوم نہ کر لے کہ ہم نے یہ رائے کہاں سے اخذ کی ہے، اس وقت تک وہ ہمارے اقوال پر فتویٰ دینے کا مجاز نہیں۔

عصام ابن یوسفؒ سے جب کہا گیا کہ آپ امام ابو حنیفہؒ کی رایوں سے اکثر اختلاف کرتے ہیں تو انھوں نے جواب دیا کہ کہ اس کی وجہ کھلی ہوئی ہے۔ انھیں جو فہم اور دقت نظر حاصل تھی، وہ ہمیں حاصل نہیں، وہ ڈوب کر جن گہرائیوں سے حقائق نکال لاتے ہیں، وہاں تک ہماری کمزور نگاہوں کی رسائی نہیں ہو سکتی اور ہمارے لیے جائز نہیں کہ بغیر سمجھے بوجھے ان کے اقوال پر فتویٰ دیں۔''

ابوبکر الاسکاف البلخی سے پوچھا گیا کہ ''کیا ایسے شخص کے لیے جو اپنے شہر کا سب سے بڑا عالم ہو، جائز ہے کہ فتویٰ دینے سے رُکا رہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اگر وہ عالم درجہ اجتہاد رکھتا ہو تو جائز نہیں۔ لوگوں نے کہا کہ درجۂ اجتہاد کب حاصل ہوتا ہے؟ جواب دیا کہ جب ایک شخص مسائل کے تمام پہلوؤں پر نگاہ رکھتا ہو اور معترضین کو معقول اور تسلی بخش دلیلوں سے خاموش کر سکے تو وہ مجتہد ہے۔

ابن الصلاح کا قول ہے کہ ''اگر کوئی شافعی ایسی حدیث پائے جو اس کے مذہب کے خلاف ہو تو اسے اپنے علم اور تفقہ کا جائزہ لینا چاہیے۔ اگر وہ اپنے اندر اجتہادِ مطلق کی یا خاص اسی ایک مسئلے میں اجتہاد کرنے کی پوری استعداد پائے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ غور کرنے کے بعد حدیث پر عمل کرے اور تقلید کا خیال ترک کر دے، لیکن اگر وہ اپنے آپ کو اس مقام سے فروتر محسوس کر رہا ہے اور اجتہاد کی طاقت سے بے بہرہ ہے مگر غور و فکر کرنے کے بعد کوئی معقول دلیل نہ پانے کی وجہ سے حدیث کی مخالفت بھی اس پر شاق گزر رہی ہے تو بھی حدیث ہی کا اتباع کرنا چاہیے بشرطیکہ امام

شافعیؒ کے بجائے کسی اور امام نے اس پر عمل کیا ہو، کیوں کہ اس صورت میں دوسرے امام کا اتباع امام شافعیؒ کے اتباع کا قائم مقام ہو جائے گا۔ یہ ابن الصلاح کی رائے ہے اور امام نوویؒ نے بھی اسی کو مستحسن اور مختار قرار دیا ہے۔

چوتھا مسئلہ جسے ہماری جاہلانہ اور متعصبانہ ذہنیتوں نے اختلاف اور شقاق کی رزم گاہ بنالیا ہے، وہ فقہا کا باہمی اختلاف ہے۔

حالاں کہ ان اختلافات میں سے اکثر، (خصوصاً جن میں صحابہؓ بھی مختلف تھے اور دونوں طرح کی رائیں ان سے منقول ہیں، مثلاً تشریق اور عیدین کی تکبیروں کا اختلاف، نکاح محرم (حج کے لیے احرام باندھ لینے والے) کے جواز کا اختلاف، ابن عباسؓ کے تشہد اور ابن مسعودؓ کے تشہد کے اختلاف، بسم اللہ اور آمین کو آہستہ یا بلند آواز سے کہنے کا اختلاف وغیرہ فی نفسہ آپس میں نہ کوئی اساسی تبائن رکھتے ہیں اور نہ ان کی اصل مشروعیت میں ائمہ سلف کا کوئی اختلاف ہے، بلکہ اختلاف جو کچھ ہے وہ محض ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں ہے۔

یہ سب ہی مانتے ہیں کہ یہ تمام مذاہب کتاب وسنت سے مستنبط ہیں، لیکن چونکہ ہر شخص کی نظر تحقیق اور قوت اجتہاد جداگانہ ہوا کرتی ہے، اسی وجہ سے جو مذہب دوسرے کے نزدیک مرجوح تھا، اس کے نزدیک راجح اور اولیٰ ثابت ہوا اور اس نے اسے اختیار کرلیا۔ مثال کے طور پر قرأت کو لو اور دیکھو کہ قرأت ایک ہی لفظ اور آیت کی قرأت میں کس قدر مختلف ہیں۔ یہی حال علمائے فقہ کے اختلاف کا ہے۔

چنانچہ وہ اکثر اپنے اختلاف کی تعلیل بھی یہی کرتے ہیں کہ صحابہ کرام کی یہ رائے بھی تھی اور وہ بھی، یعنی وہ بھی آپس میں اختلاف رائے رکھتے تھے، حالاں کہ وہ سب کے سب ہدایت کی روشن شاہراہ پر تھے۔ کون ہے جو ان کے کسی فرد پر کج روی اور سنت نبویؐ کی مخالفت کا الزام عائد کرسکتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ علمائے حق مسائل اجتہادیہ میں تمام ارباب افتا کے فتووں کو جائز سمجھتے اور قضاۃ کے فیصلوں کو تسلیم کرتے آئے ہیں اور بسا اوقات اپنے مذہب کے خلاف بھی عمل کرتے رہے

ہیں۔ چنانچہ تم اس قسم کے اختلافی مسائل کے بارے میں تمام ائمہ مذہب کو دیکھو گے کہ وہ مسئلے کو پھیلا کر بیان کرنے اور تمام اختلافی پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کے بعد یہ بھی فرما دیتے ہیں کہ: یہ میرے خیال میں احوط طرا ہے۔ یہ رائے مختار ہے۔ یہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔ اور کبھی یوں کہتے ہیں کہ: ہم تک صرف یہی حکم پہنچا ہے۔ اس کے شواھد المبسوط، آثار محمد اور اقوالِ شافعی میں بے شمار ہیں۔

یہ وہ مبارک دَور تھا جب دین کا چشمہ صافی شقاق ونزاع کے مہلک جراثیم سے قریب قریب پاک تھا اور اجتہادی اختلافات جامۂ ملت کے لیے مقراض کا کام نہیں دے رہے تھے۔ لیکن اس کے بعد تعصب کا طوفانی سیلاب آیا۔ نگاہوں کی وسعت کم ہونے لگی۔ لوگوں نے بقیہ اختلافی پہلوؤں سے صرف نظر کر کے صرف ایک پہلو کو لے لیا۔ اب اختلافات کی نوعیت پہلی سی نہ رہی، انھیں بے حد اہمیت دے دی گئی۔ ان کی آڑ میں فرقہ پرستی وجود میں آ گئی۔ لوگوں کا ذوقِ تحقیق، جمود سے بدل گیا اور وہ اپنے ائمہ کے اختیار کردہ مسلک پر سختی سے جم گئے۔

اور یہ جو بعض علمائے سلف سے اپنے ائمہ کے مذاہب پر ہمیشہ قائم رہنے کی تاکید منقول ہے، سو یہ یا تو ایک رجحان فطری کی بنا پر ہے، کیوں کہ ہر انسان اپنے پیشواؤں اور بزرگوں کی مختار اور پسندیدہ چیزوں کی بڑی قدر اور محبت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، یہاں تک کہ ہم عام رسوم ورواج کے اندر بھی رُجحان فطری کا مشاہدہ کر سکتے ہیں یا پھر اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے مذہب کے دلائل کی عظمت اور قوت سے مرعوب تھے اور ان کے خیال میں یہ دلائل بہت ہی مضبوط اور ناقابل تردید تھے۔ یہ اور اسی قسم کی اور وجہیں ہو سکتی ہیں، لیکن بعض لوگوں کا یہ خیال کہ تعصب کی سرشاری میں انھوں نے یہ کلمات کہے، محض وہم بلکہ سراسر بہتان ہے۔

اب ذرا ان اختلافات کی اصلیت پر غور کرو جن پر فرقہ بندیوں کا محاذ جنگ قائم ہو رہا ہے، اور دیکھو کہ صحابہؓ وتابعینؒ اور ان کے ائمہ سلف نے ہمارے لیے کون سا اسوہ چھوڑا ہے؟ ان تمام کا حال یہ تھا کہ ان میں سے بعض لوگ بسم اللہ پڑھتے تھے، بعض

لوگ ایسا نہیں کرتے تھے۔ اگر ان میں ایک جماعت ایسی تھی جو قے کرنے اور پچھنے لگوانے کے بعد تجدید وضو کو ضروری خیال کرتی تھی تو ایک جماعت ایسی بھی تھی جو اس کی مطلقاً ضرورت نہ سمجھتی تھی، یہ اور اسی قسم کے بیسیوں اختلافات موجود تھے لیکن اس کے باوجود سب ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں۔ کسی نے کسی کی اقتدا سے کبھی انکار نہیں کیا۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ اور امام شافعیؒ وغیرہ مدینہ والوں کے پیچھے نمازیں پڑھا کرتے تھے، حالاں کہ اہل مدینہ سرے سے بسم اللہ پڑھتے ہی نہ تھے۔ نہ آہستہ اور نہ زور سے۔ امام ابو یوسفؒ نے ہارون الرشید کے پیچھے نماز پڑھی، حالاں کہ اس نے حجامت (پچھنے لگوانے) کے بعد وضو کی تجدید نہیں کی تھی۔ امام ابو یوسفؒ کے مذہب میں پچھنوں کے بعد تجدید وضو لازم ہے مگر امام مالک کے مذہب میں لازم نہیں ہے۔ اسی طرح امام احمد بن حنبلؒ حجامت اور نکسیر کو ناقض وضو مانتے ہیں، لیکن جب ان سے پوچھا گیا کہ کیا آپ ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھیں گے جس نے بدن سے خون نکلنے کے بعد وضو نہ کیا ہو، تو آپ نے جواب دیا، یہ کیوں کر ہوسکتا ہے کہ امام مالکؒ اور سعید بن المسیبؒ کے پیچھے میں نماز نہ پڑھوں؟ (جن کے نزدیک یہ چیزیں نواقض وضو میں سے نہیں ہیں۔)

روایت ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ عیدین میں خلیفہ ہارون کی رعایت سے حضرت ابن عباسؓ کے مذہب کے مطابق تکبیریں کہا کرتے تھے، حالاں کہ ان دونوں اماموں کا مذہب اس کے خلاف تھا۔

امام شافعیؒ نے مقبرۂ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فجر کی نماز پڑھی تو محض ان کے لحاظ اور ادب سے دعائے قنوت کو ترک کر دیا اور فرمایا کہ بسا اوقات ہم اہل عراق کے مسلک پر بھی عمل کر لیتے ہیں۔

امام ثانیؒ (امام ابو یوسفؒ) کے متعلق البزازیہ میں ہے کہ آپ نے جمعے کے روز حمام میں غسل کیا اور لوگوں کو نماز پڑھائی۔ نماز پڑھ کر جب لوگ ادھر اُدھر منتشر ہو گئے تو آپ کو

اطلاع دی گئی کہ حمام کے کنویں میں ایک مرا ہوا چوہا موجود ہے۔ امام موصوف نے یہ سن کر فرمایا کہ: تو پھر اس وقت ہم اپنے مدنی بھائیوں (یعنی مالکیوں) کے مسلک پر عمل کرتے ہیں کہ جب پانی دو قلہ کی مقدار میں ہو وہ نجس نہیں ہوتا، اس کا حکم ماءِ کثیر کا ہو جاتا ہے۔

امام خجندیؒ سے پوچھا گیا کہ اگر ایک شافعی المسلک آدمی نے دو ایک برس کی نماز چھوڑ دی اور اس کے بعد حنفی مسلک اختیار کر لے تو پھر وہ کس طرح نماز کی قضا کرے؟ آیا امام شافعیؒ کے مذہب کے یا حنفی مسلک کے مطابق؟ جواب دیا کہ جس مسلک کے مطابق اس نے قضا کر لیا، جائز ہے، بشرطیکہ اس کے جواز کا اعتقاد رکھتا ہو۔

جامع الفتاویٰ میں ہے کہ اگر کسی حنفی نے یہ کہا کہ: اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اس پر طلاق، اس پر طلاق (یعنی تین طلاقیں دیں) پھر اس نے کسی شافعی المسلک فقیہ سے فتویٰ پوچھا اور اس نے جواب دیا کہ: اس پر طلاق نہ پڑے گی اور تمھاری یہ قسم لغو مانی جائے گی۔ تو اس مسئلے میں امام شافعی کی اقتدا کرنے میں اس کے لیے کوئی مضائقہ نہیں، کیوں کہ اکثر صحابہؓ کرامؓ کی تائید اسی مسلک کو حاصل ہے۔

امام محمدؒ نے اپنی امالی میں فرمایا ہے کہ: اگر کوئی فقیہ اپنی بیوی کو ان لفظوں میں طلاق دے کہ انت طالق البتۃ اور وہ اپنے مذہب کے مطابق ایسی طلاق کو تین طلاق یعنی بائن سمجھتا ہو لیکن قاضی وقت فیصلہ کر دے کہ یہ طلاق رجعی ہے تو اس کے لیے رجعت کرنے کی گنجائش ہے۔

اسی طرح تحریم و تحلیل اور معاشرت اور لین دین کے ان تمام معاملات میں جن کے اندر فقہا اور ائمہ کی رائیں مختلف ہیں، ہر فقیہ پر لازم ہے کہ اگر دار القضا سے اس کے مذہب فقہی کے خلاف فیصلہ ہو تو وہ اپنی رائے اور اپنے مسلک کو چھوڑ کر قاضی کے فیصلے پر عمل کرے۔

چند مسائل اور ہیں جن کی اصلیت کے بارے میں ایک عام اور عجیب غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے اور درحقیقت یہی غلط فہمی موجودہ اختلاف کا سرچشمہ ہے۔ ہم انھیں یہاں مجملاً بیان کرنا چاہتے ہیں:

۱۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ فقہ کی وہ تمام تفریعات جو ان لمبی لمبی شرحوں اور فتاویٰ کی موٹی

موئی کتابوں میں موجود ہیں، سب کی سب امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے اقوال ہیں۔ وہ ان اقوال میں یہ تمیز نہیں کرتے کہ فلاں قول ان ائمہ کا واقعی قول ہے اور فلاں قول ان کی رایوں اور فتوؤں کو سامنے رکھ کر بعد میں مستنبط کیا گیا ہے اور یہ جو ان کتابوں میں تخریج الکرخی کذا اور علی تخریج الطحاوی کذا کے الفاظ آیا کرتے ہیں ان کو وہ گویا بے معنی سمجھتے ہیں۔ اسی طرح قال ابوحنیفہ کذا

امام ابوحنیفہ نے یوں فرمایا ہے

اور جواب المسلة علیٰ مذهب ابی حنیفة کذا

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق مسئلے کا جواب یوں ہے

کے درمیان کوئی فرق و امتیاز نہیں کرتے اور ابن الہمامؒ ابن النجیم وغیرہ محققین حنفیہ کا مسئلہ دہ دردہ اور مسئلہ شرط تیمم اور ایسے دوسرے مسائل کے بارے میں یہ فرمانا کہ: دراصل یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول نہیں ہے بلکہ بعد والوں کی تخریجات ہیں۔ ان کے نزدیک بالکل نا قابل اعتنا ہے۔

اسی طرح بعض ارباب علم و مشیخت اس وہم میں مبتلا ہیں کہ مذہب حنفی کی بنا انھی جدلی بحثوں پر قائم ہے جو المبسوط، الہدایہ اور التبیین کے صفحات میں پھیلی ہوئی ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ ان کے مذہب کی بنا پر ان بحثوں پر نہیں ہے بلکہ اس طریق بحث و جدل کے بانی دراصل معتزلہ ہیں، جسے متاخرین نے اس خیال سے اختیار کر لیا تھا کہ اس سے طلبہ کے ذہن میں تیزی اور وسعت پیدا ہوگی، اگرچہ ان کی تمنا بار آور نہ ہوئی اور ان کے اس طرز عمل نے دماغوں کو جلا اور وسعت دینے کے بجائے انھیں بے بصیرتی اور تعصب کی تنگ نائیوں میں گھیر کرنا کارہ بنا دیا۔

ہم اس جگہ ان اوہام اور شکوک کی تردید میں لمبی گفت گو نہیں کرنی چاہتے کیوں کہ اس باب کی تمہید میں جو کچھ ہم بیان کر چکے ہیں، اس کی روشنی ان میں سے اکثر کا خود بخود ازالہ کر دیتی ہے۔

۲۔ بہت سے لوگ اس غلط فہمی میں پڑے ہوئے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ

کے اختلافات کی اساس وہ اصول جو اصول بزدوی وغیرہ کتابوں میں درج ہیں۔ حالاں کہ ان میں سے اکثر اصول ایسے ہیں جن کا ذکر ان بزرگوں نے کبھی نہیں کیا بلکہ وہ ان کے اقوال وفتاویٰ کو سامنے رکھ کر بعد میں وضع کیے گئے ہیں، مثلاً میرے نزدیک فقہ کے حسب ذیل اصول ائمہ کے کلام سے بعد والوں نے نکالے ہیں اور امام ابوحنیفہ یا صاحبین سے کوئی صحیح روایت ایسی منقول نہیں جس میں یہ اصول مذکور ہوں:

خاص اپنے حکم میں خود واضح اور مبین ہے، اس کے ساتھ کوئی تشریحی بیان ملحق نہ کیا جائے گا۔

کسی حکم پر اضافہ اس حکم کا نسخ ہے۔

خاص کی طرح عام بھی قطعی ہے۔

راویوں کی کثرت لازمۂ ترجیح نہیں۔

غیر فقیہ راوی کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو واجب العمل نہیں۔

مفہوم شرط اور مفہوم وصف کا کوئی اعتبار نہیں۔

اس قسم کے بہت سے اصول فقہیہ ایسے ہیں جن کی تعیین وتفریع سے ائمہ کو کوئی تعلق نہیں اور ایسے اصولوں کی محافظت اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کو بڑے تکلفات کے ساتھ رفع کرنا متقدمین کا طریقہ نہ تھا۔ ان کی محافظت ومدافعت ہماری توجہ کی صرف اسی قدر مستحق ہے جس قدر ان کے خلاف اصول وقواعد فقہ کی۔ اگر ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے میں تکلف سے کام لیا جائے جیسا کہ عام لوگوں کا شیوہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ دوسرے اصول کو اس جوش حمایت سے محروم رکھا جائے۔

اب ہم چند مثالیں دے کر اس حقیقت کو واضح کرنا چاہتے ہیں:

(الف) ان حضرات نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ ''لفظ خاص اپنے حکم میں خود واضح ہے، کسی تشریحی بیان کو اس کے ساتھ ملحق نہ کیا جائے گا''۔ یہ قاعدہ دراصل ائمہ متقدمین کے اس فعل سے نکالا گیا ہے جو انھوں نے آیت واسجدوا وارکعوا (سجدہ کرو اور رکوع کرو) کی بنا پر نماز میں صرف رکوع وسجود کو فرض قرار دیا اور اطمینان کو فرض نہیں ٹھیرایا، درآں

جائے کہ حدیث میں یہ ارشاد موجود ہے کہ ''آدمی کی نماز نہیں ہوتی جب تک وہ رکوع وسجود میں اپنی پیٹھ کو پوری طرح ٹھیرائے نہیں'' اس ایک معاملے میں متقدمین نے جو رویہ اختیار کیا، متاخرین نے اس سے ایک قاعدۂ کلیہ وضع کر لیا۔ مگر دیکھو کہ متعدد معاملات میں وہ خود اپنے مقرر کیے ہوئے اس قاعدے کو کس طرح توڑتے ہیں۔

آیت: وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ المائدہ6:5

میں محض سر پر مسح کرنے کا حکم ہے، اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے، ''وَامْسَحُوْا'' کا لفظ خاص ہے۔ قاعدۂ مذکورہ کی رُو سے چاہیے کہ سر کے مسح کی مطلق فرضیت کا فتویٰ دیا جاتا لیکن حنفیہ یہاں اپنے قاعدے کی پابندی نہیں کرتے اور اس حدیث کی بنا پر جس میں مذکور ہے کہ آنحضورﷺ نے ناصیہ کا مسح فرمایا۔ مسح کے لیے سر کے چوتھائی حصے کی حد مقرر کر دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہاں حکم خاص کے ساتھ اس کی تشریح کو کیوں ملحق کیا گیا؟

قرآن کا حکم ہے اور لفظ خاص کے ساتھ ہے کہ: زانی اور زانیہ کو کوڑے مارو۔ مذکورۂ بالا قاعدہ کا اقتضا تھا کہ شادی شدہ اور غیر شادی شدہ سب کو کوڑے ہی مارنے کی سزا دی جاتی۔ مگر یہی احناف حدیثوں کو اس آیت کا بیان مانتے ہوئے فرماتے ہیں کہ غیر شادی شدہ کو تو کوڑے مارے جائیں لیکن شادی شدہ مجرم کو سنگسار کیا جائے۔ کیا یہ لفظ خاص کے ساتھ تشریح کا الحاق نہیں؟

اسی طرح آیت: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا المائدہ38:5

میں مطلقاً چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ قاعدۂ مذکورہ کے مطابق چاہیے تھا کہ ایک پیسے کی چوری پر بھی ہاتھ کاٹ ڈالا جاتا، لیکن اپنے مقرر کیے ہوئے اصول کو بالائے طاق رکھ کر انھی حضرات نے دس درہم کی شرط لگائی اور حدیث کو آیت کا بیان قرار دیا۔

طلاق مغلظ دینے کے بعد شوہر اگر از سرِ نو مطلقہ کو اپنے نکاح میں لانا چاہتا ہے تو قرآن

حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ البقرہ230:2

کے الفاظ کے ساتھ حکم دیتا ہے کہ یہ صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس کے طلاق دینے کے بعد کوئی اور شخص اس عورت سے نکاح کر چکا ہو۔ اس حکم کا لفظ یعنی ''تنکح'' خاص

ہے جو اپنے متعارف مفہوم میں ایجاب وقبول تک محدود ہے۔ پس آیت سے صرف اتنی شرط نکلتی ہے کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح بمعنی ایجاب وقبول کرلے لیکن فقہائے احناف نے حدیث حتیٰ تذوق عسیلة الآخر ویذوق عسیلتك[1] کو اس حکم کا بیان تسلیم کرکے نکاح کے ساتھ یہ شرط بھی لگادی کہ وہ دوسرا شوہر اس عورت سے جماع بھی کرے۔

بتاؤ ان مثالوں میں اصول الخاص مبین فلا یلحقه البیان کا کتنا لحاظ کیا گیا؟

(ب) قرأت نماز کے متعلق نص قرآنی:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰن المزمل 20:73

میں ما تیسر کا عموم چاہتا ہے کہ جتنا بھی اور جہاں سے بھی قرآن پڑھ لیا گیا، نماز درست ہو جائے گی اور حدیث لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب کا ظاہری مفہوم چاہتا ہے سورة الفاتحہ کی قرأت ہر رکعت میں فرض ہے۔ لیکن قدما نے آیت کے عموم کو اپنی جگہ رکھا اور حدیث کو اس کا مخصص نہ مانتے ہوئے فتویٰ دیا کہ قرأت فاتحہ فرض نہیں ہے۔ اسی طرح کے بعض اور اقوال سے متاخرین نے ایک کلی اصول یہ مستنبط کرلیا کہ **العام قطعی کالخاص** یعنی لفظ عام بھی اپنے حکم اور مفہوم میں خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے، اس کا عموم تخصیص کا متحمل نہیں بلکہ وہ ایک مستقل حکم ہوتا ہے۔

اس اصول کا تقاضا تھا کہ آیت فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ البقرہ 196:2

کے عموم کو قطعی مان کر کہا جاتا کہ ہر چھوٹی بڑی ہدی جو بھی بآسانی میسر آسکے، قربانی کے کام آسکتی ہے، کیوں کہ فما استیسر کا لفظ عام ہے، اس لیے کہ اس کے مدلول اور مقصود میں بھی عموم اور وسعت کو باقی رکھنا چاہیے۔ لیکن احناف حدیث سے خود ہی تخصیص فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہدی کے لیے بکرا یا بکرے سے بڑا کوئی جانور ہونا چاہیے۔ کیا یہاں لفظ عام کی قطعیت خاص کی طرح قائم رہی؟

(س) اصول فقہ کی ایک محکم دفعہ یہ بھی ہے کہ **لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف**

(1) ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب المبتوتة لا یرجع الیها زوجها حتیٰ تنکح زوجا غیرہ، ح 2311، ص 263/2

یعنی اگر کوئی حکم کسی خاص موقعے پر دیا گیا ہو تو اس حکم کے اطلاق میں اس خاص موقع کی خصوصیات اور شرائط کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ یہ قاعدہ دراصل سلف کے اس مسلک سے نکالا گیا ہے جو انھوں نے آیت: وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا (النساء 25:4)
کے بارے میں اختیار کیا ہے۔

اس آیت کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ جو لوگ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے اور بوجہ ناداری اس کے اخراجات کے متکفل نہیں ہو سکتے، وہ لونڈی سے نکاح کر سکتے ہیں۔ لیکن متقدمین نے اس شرط عدم استطاعت کو قید جواز نہ مانتے ہوئے ذی استطاعت اور صاحب مقدرت انسان کو بھی لونڈی سے نکاح کرنے کی اجازت دے دی۔ ان کے اس فتویٰ سے مندرجہ بالا اصول منضبط کر لیا گیا۔

لیکن اونٹ کی زکوٰۃ کے بارے میں یہ لوگ خود اس اصول کو توڑ دیتے ہیں۔ نص کے الفاظ فی الابل السائمۃ زکوٰۃ جن میں یہی قید شرط مذکور ہے۔ اصول مذکورہ کے لحاظ سے چاہیے تھا کہ سائمہ اور غیر سائمہ ہر نوع کے اونٹوں میں زکوٰۃ فرض قرار دی جاتی اور اس لفظ ''السائمۃ'' کے مفہوم سے حکم کو مقید نہ کیا جاتا، مگر ایسا نہیں کیا گیا اور چرنے والے اونٹوں پر زکوٰۃ کی فرضیت کا فتویٰ دیا گیا۔

(د) حدیث مصراۃ (جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے) میں ائمہ سلف نے جو مسلک اختیار کیا تھا، اس کے پیش نظر متاخرین نے یہ کلی اصول بنا لیا کہ جب کوئی غیر فقیہ راوی کسی ایسی حدیث کو روایت کرے جو قیاس سے متصادم ہوتی ہو تو وہ واجب العمل نہ ہوگی۔ مگر انھی واضعین اصول نے حدیث قہقہہ کو جو خلاف قیاس بھی ہے اور غیر فقیہ روای کی روایت بھی واجب العمل مانا اور فتویٰ دیا کہ نماز میں بآواز بلند ہنسنے سے نماز ٹوٹنے کے ساتھ ساتھ وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ حالاں کہ وضو اور قہقہہ کا کوئی تعلق معنوی اب تک دائرۂ قیاس میں نہیں آ سکا۔ اسی طرح افطارِ صوم کے بارے میں بھی یہ اصول پس پشت ڈال دیا گیا۔

ظاہر ہے کہ جب کھانا پینا روزے کو توڑ دیتے ہیں تو چاہے بھول کر کھایا جائے یا عمداً بہر حال روزہ ٹوٹ جانا چاہیے۔ لیکن اس کھلے ہوئے قیاس کو انھوں نے ایک ایسی

حدیث کی وجہ سے ترک کر دیا جو خلاف قیاس بھی ہے اور غیر فقیہ راوی کی روایت بھی۔

صاحب نظر کے لیے یہ چند اشارات کافی ہیں ورنہ اس کے شواہد بے شمار ہیں جو بتاتے ہیں کہ ان اصولوں کی حقیقت کیا ہے، اور خود ان کے واضعین نے کس طرح ان کی خلاف ورزی کی ہے۔ پھر جب اس خلاف ورزی پر اعتراض کیا گیا تو اس کا جواب انھوں نے جن تکلفات اور سخن پروریوں کے ساتھ دیا ہے ان کی داستان بھی ہر ناظر ان کی کتابوں میں دیکھ سکتا ہے۔

مسئلے کی اصل حقیقت بالکل بے نقاب ہو سکتی ہے اگر تم صرف ایک ہی قاعدہ کے متعلق علمائے محققین کی تصریحات دیکھو لو۔ وہ فرماتے ہیں کہ شرط فقاہت والے اصول میں دو مذہب ہیں۔ ایک تو عیسیٰ بن ابان کا ہے جن کے نزدیک غیر فقیہ راوی کی روایت ضابط اور عادل ہونے باوجود خلاف قیاس ہونے کی صورت میں ناواجب العمل ہے اور اکثر متاخرین نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔ دوسرا مذہب امام کرخی کا ہے جن کے نزدیک خبر واحد کے مقبول ہونے کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں، کیوں کہ حدیث بہر حال قیاس کے مقابلے میں واجب الاتباع ہے۔ بہت سے علما نے اسی دوسری رائے کو مانا ہے۔ اس تشریح کے بعد فرماتے ہیں کہ:

> یہ قول (یعنی قول اوّل) ہمارے ائمہ سے منقول نہیں۔ ان سے تو یہ منقول ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ انھوں نے بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کے متعلق حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو واجب العمل تسلیم کیا ہے، حالانکہ روایت قیاس کے خلاف تھی۔ یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ نے صریحاً فرمایا کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس کو اختیار کرتا۔

خود ان متاخرین کا اکثر تخریجات میں مختلف ہونا اور ایک دوسرے پر اعتراضات کرنا ہمارے خیال کی ایک ناقابل تردید شہادت ہے۔

(۳) ایک غلط فہمی اور ہے جس کا ازالہ ضروری ہے۔ کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ فقاہت کے لحاظ سے محض دو گروہ ہیں: ایک اہل الظاہر، دوسرے اہل الرائے اور جو شخص بھی قیاس

اور استنباط سے کام لے، وہ اہل الرائے میں سے ہے۔

حاشا کہ حقیقت سے یہ انتہائی بے خبری ہے۔لفظ ''رائی'' کا مفہوم نہ تو نفس عقل وفہم ہے، کیوں کہ کوئی بھی عالم اس صفت سے عاری نہیں ہوسکتا۔ نہ رائے کا مطلب وہ رائے محض ہی ہے جس کا رشتہ سنّت سے منقطع ہو، کیوں کہ ایسی رائے کوئی متبع اسلام اختیار نہیں کرسکتا۔ اور نہ اس سے مراد قیاس واستنباط کی صلاحیت ہے، کیوں کہ امام احمدؒ اور اسحاقؒ بلکہ امام شافعیؒ کا بھی بالاتفاق اہل الرائے میں شمار نہیں، حالانکہ وہ قیاس سے بھی کام لیتے ہیں اور مسائل سے استنباط بھی کرتے ہیں۔ دراصل رائی اور اہل الرائے کا مفہوم ان تمام سے جداگانہ ہے۔

اہل الرائے ان لوگوں کو کہتے ہیں جنھوں نے جمہور مسلمین کے متفق علیہ مسائل کے بعد فروعی اور اختلافی مسائل میں کسی امام کے اقوال واصول کو سامنے رکھ کر تخریج واستنباط پر اکتفا کرلیا اور احادیث وآثار کی تلاش وتحقیق سے تقریباً بے نیاز ہوکر حل مسائل کے لیے عموماً یہ دیکھتے رہے کہ یہ مسئلہ فقہا کے ٹھہرائے ہوئے اصول میں سے کس اصل کے تحت آتا ہے؟ اور اقوال امام کے ذخیرے میں اس کے اشباہ ونظائر کیا ہیں؟ ان کے مقابلے میں اہل الظاہر وہ لوگ ہیں جو نہ قیاس سے کام لیتے ہیں اور نہ آثار صحابہؓ اور اقوال تابعینؒ سے، جیسے امام داؤدؒ اور علامہ ابن حزمؒ۔ ان دونوں گروہوں کے درمیان محققین اہل سنّت کا گروہ ہے جیسے امام احمدؒ وامام اسحاقؒ۔

یہ بحث اگرچہ اس تفصیل واطناب کے ساتھ عنوان کتاب سے خارج تھی، لیکن اس کے باوجود مذہبی فرقہ آرائیوں کی موجودہ خلفشار اور حقیقتِ حال سے عام بے خبری کو دیکھ کر میں نے ضروری سمجھا کہ عدل وتوسط کا نقطہ جوان ہنگاموں میں گم ہوگیا ہے، اس کو افراط وتفریط اور تعصب کی اُلجھنوں سے نکال کر ارباب نظر کے سامنے پیش کردوں۔ عدل پسند اور حق طلب کے لیے یہی کافی ہے۔ متعصب کے لیے کچھ بھی کافی نہیں۔

وَرَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ الانبیا 112:21

☆......☆......☆......☆......☆

عالمِ اسلام کے معروف مصنفین کی چار مقبول ترین کتابیں

اسلام اور ایمان کی جامع تعریف اور عبادات کی منفرد تشریح
ایسی کتاب جس نے لاکھوں زندگیوں کو تبدیل کر دیا

اسوہ رسول ﷺ کا تحریکی انداز میں مطالعہ
سیرت پاک ﷺ کی مقبول ترین کتاب

احادیث رسول ﷺ کی روشنی میں راہنمائی کا انمول خزینہ
مختصر مگر جامع تشریح

بندگانِ خدا کے دلوں میں اسلام کا جذبہ شوق
وعقیدت بیدار کرنے کے لیے قرآن اور حدیث
کی روشنی میں کامیاب زندگی کے سنہری اصول
ہر طبقہ فکر میں یکساں مقبول

ISBN: 978-969-423-067-2
U00147

اسلامک پبلی کیشنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ
منصورہ ملتان روڈ، لاہور پاکستان 042-35252501-2